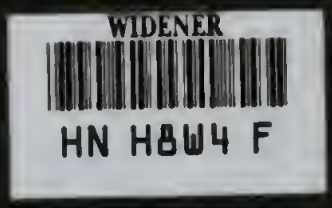
Phil
2520
53.2



DLEBURY COLLEGE.
LIBRARY.
194.1
18567

Phil2520,53.2

Middlebury College Library.

Presented by F. H. Foster
B-0-4

Harvard College Library
By Exchange

Philosophische Bibliothek

oder

Sammlung

der

Hauptwerke der Philosophie

alter und neuer Zeit.

Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten

herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert
und mit Lebensbeschreibungen versehen

von

J. H. von Kirchmann.

Fünfundzwanzigster Band.

René Descartes' philosophische Werke.

Erster Theil.

Zweite Abtheilung.

Zweite Auflage.

Heidelberg.
Georg Weiss, Universitäts-Buchhandlung.
1882.

Frank N. Foster

René Descartes'
philosophische Werke.

Uebersetzt, erläutert
und mit einer Lebensbeschreibung des Descartes versehen

von

J. H. v. Kirchmann.

Zweite Abtheilung.

Untersuchungen über die Grundlagen der Philosophie.

Zweite Auflage.

Heidelberg.
Georg Weiss, Universitäts-Buchhandlung.
1882.

Phil 2520.53.2

HARVARD COLLEGE
Jan 8, 1937
LIBRARY

Rey Exchange

Das Vorwort der ersten Auflage, die Erklärung der Abkürzungen und die Lebensbeschreibung von Descartes ist bei Abtheilung I. befindlich (Bd. 25).

Vorwort zur zweiten Auflage.

Unter dem in den Erläuterungen hier vorkommenden Wort: Anhang No. 1 oder 3 u. s. w. ist der hier in diesem Bande hinter der sechsten Untersuchung folgende Anhang zu verstehen.

Bei der jetzigen zweiten Auflage ist zunächst der Text durchgesehen und an vielen Stellen die Uebersetzung durch deutlichere Fassung gegen Missverständnisse mehr geschützt und für das Verständniss erleichtert worden. In noch höherem Maasse ist dies bei den Erläuterungen geschehen; bei einigen Erläuterungen sind selbst die früheren Ausführungen durch neue ersetzt worden, so bei der wichtigen Erläuterung 13 zu dem *Cogito, ergo sum*.

Das Interesse für diese Schrift des Descartes, die er selbst für seine bedeutendste erklärt, liegt für die heutige Zeit weit weniger in den darin gebotenen Resultaten, als darin, dass in ihr zuerst der Zwang der Scholastik durchbrochen und die Erkenntniss auf die Beobachtung und Selbstwahrnehmung zu stützen gesucht wird. Welch' ungeheurer Fortschritt damit für die Wissenschaften eingeleitet wurde, beweist das grosse Aufsehen, welches

die Schrift erweckte, und die grosse Zahl der Nachfolger, welche in die Fusstapfen des Descartes traten und diesem Prinzip eine immer steigende Anwendung gaben. Wie ausserordentlich schwer ein solches Unternehmen für die damalige Zeit war, erhellt daraus, dass Descartes selbst in dessen Ausführung stecken blieb und sich dabei von der Benutzung der wichtigsten Begriffe der Scholastik nicht freihalten konnte. Deshalb gehört diese Schrift für die Anhänger des philosophischen Realismus zu den interessantesten; sie zeigt, wie gefährlich es ist, die realistische Methode mit den Begriffen des Idealismus vermengen, oder durch sie auch nur ergänzen zu wollen.

Berlin, im Februar 1882.

von Kirchmann.

Widmung.

Die Dekane und Doktoren der heiligen theologischen Fakultät zu Paris

grüsst

René Descartes.

Ein gerechter Grund bestimmt mich, Ihnen diese Schrift darzubringen, und ein ebenso gerechter wird Sie, wie ich vertraue, zu deren Vertheidigung veranlassen, wenn Sie die Absicht meines Unternehmens vernommen haben werden. Ich kann es deshalb hier nicht besser empfehlen, als wenn ich mit wenig Worten das dabei von mir verfolgte Ziel darlege.

Ich war immer der Ansicht, dass die beiden Fragen über Gott und die Seele die vornehmsten von denen sind, welche mehr mit Hülfe der Philosophie als der Theologie bewiesen werden sollten. Denn wenn auch für uns Gläubigen es genügt, wenn wir glauben, dass es einen Gott giebt, und dass die menschliche Seele nicht mit dem Körper untergeht, so kann man doch die Ungläubigen niemals von einer Religion und einer sittlichen Tugend überzeugen, wenn man nicht zuvor beides durch natürliche Gründe ihnen bewiesen hat. Denn in diesem Leben hat das Laster oft Aussicht auf grösseren Lohn als die Tugend, und deshalb würden Wenige das Rechte dem Nützlichen vorziehen, wenn sie nicht Gott fürchteten und ein anderes Leben erwarteten. Es ist allerdings richtig, dass man an Gottes Dasein glauben solle, weil die heilige Schrift es so lehrt, und dass umgekehrt man der heiligen Schrift glauben solle, weil wir sie von Gott haben; denn der Glaube ist ein Geschenk Gottes, und wer die Gnade zum

Glauben des einen gewährt, kann sie auch zum Glauben seines d. h. Gottes eigenen Daseins gewähren; aber dies kann man den Ungläubigen nicht vorhalten, da sie es für einen Zirkelschluss erklären würden.

Ich habe auch bemerkt, dass Sie sowohl wie andere Theologen behaupten, Gottes Dasein könne aus natürlichen Gründen bewiesen werden, und man könne selbst aus der heiligen Schrift zeigen, dass Gott leichter wie viele erschaffene Dinge zu erkennen sei nnd überhaupt so leicht, dass die, welche diese Kenntniss nicht haben, selbst die Schuld davon tragen. Dies erhellt aus den Worten in dem Buche der Weisheit, Kap. 13: „Doch sind sie damit nicht entschuldigt; denn haben sie so viel mögen erkennen, dass sie konnten die Kreatur hochachten, warum haben sie nicht viel eher den Herrn derselben gefunden?“ Auch in dem Briefe an die Römer, Kap. 1, heisst es, „dass sie nicht zu entschuldigen seien“, und die Worte ebendaselbst: „denn dass man weiss, dass Gott sei, ist ihnen offenbar“, scheinen uns zu erinnern, dass Alles, was man von Gott wissen kann, durch Gründe erweisbar ist, die aus der eigenen Vernunft entnommen werden können.

Ich hielt es deshalb für eine lohnende Aufgabe, zu untersuchen, wie dies geschehen kann, und auf welchem Wege Gott leichter und gewisser, als die weltlichen Dinge erkannt werde.

Was aber die Seele anlangt, so meinen Viele, dass ihre Natur nicht leicht erkannt werden könne, und Manche haben sogar die Behauptung gewagt, dass nach natürlichen Gründen sie mit dem Körper zugleich untergehe, und das Gegentheil nnr anf den Glauben gestützt werden könne. Allein diese Ansicht ist von dem Lateranischen unter Leo X. abgehaltenen Konzil in der 8. Session verurtheilt worden, und die christlichen Philosophen werden da ausdrücklich aufgefordert, jene Behauptungen zu widerlegen und die Wahrheit nach Kräften darzulegen. Deshalb habe ich auch dies mir hier zur Aufgabe gesetzt.

Ueberdies weiss ich, dass viele Gottlose nur deshalb nicht an Gott und an den Unterschied der Seele von dem Körper glauben mögen, weil dies bis jetzt von Niemand habe bewiesen werden können. Diesen stimme ich nun zwar in keiner Weise bei, vielmehr haben meiner Ansicht nach beinahe alle von den grossen Männern dafür vor-

gebrachten Gründe bei gehörigem Verständniss volle Beweiskraft, und es werden kaum noch neue dafür aufgefunden werden können; allein kein Unternehmen schien mir in der Philosophie nützlicher, als die besten dieser Gründe sorgfältig zu sammeln nnd so genau nnd deutlich auseinanderzusetzen, dass sie später für Jedermann als volle Beweise gelten. Auch war es bekannt geworden, dass ich eine Methode zur Auflösnug aller Schwierigkeiten in den Wissenschaften ausgebildet habe, die zwar nicht neu ist, denn nichts ist älter als die Wahrheit; aber deren ich mich in anderen Fällen mit Glück bedient habe, und ich wurde deshalb dringend dazu aufgefordert. So habe ich geglaubt, einen Versuch dazu machen zu sollen.

Was ich vermocht habe, ist in dieser Abhandlung vollständig enthalten. Ich habe allerdings nicht alle Gründe, die man beibringen könnte, hier gesammelt; denn dies verlohnt sich nur bei Gegenständen der Mühe, wo man keinen einzigen ganz gewissen Grund finden kann; ich habe vielmehr nur die ersten und vornehmsten aufgesucht, damit ich sie als die gewissesten und überzeugendsten Beweise hinstellen könnte. Auch möchten sie derart sein, dass dem menschlichen Geist kein Weg offen steht, auf dem er je bessere finden könnte; denn die Nothwendigkeit der Sache und der Ruhm Gottes, auf den alles sich hier bezieht, zwingt mich, hier etwas offener über meine Arbeit mich auszusprechen, als es sonst meine Gewohnheit ist.

So sicher und überzeugend ich diese Gründe nun auch erachte, so mögen sie doch nicht der Fassungskraft Aller angepasst sein. Denn schon in der Geometrie haben Archimedes, Apollonius, Poppus und Andere Manches ausgesprochen, was Alle für überzeugend und gewiss halten, da der Inhalt, für sich betrachtet, leicht zu fassen ist, und das Spätere genau mit dem Früheren zusammenhängt; allein die Beweise sind etwas lang und verlangen einen aufmerksamen Zuhörer, und deshalb werden sie nur von Wenigen verstanden. So mögen auch hier die gebrauchten Beweise den geometrischen an Gewissheit und überzeugender Kraft gleich stehen, ja sie selbst übertreffen, und doch fürchte ich, dass sie von Vielen nicht gehörig erfasst werden, da sie auch etwas lang sind und einer in den andern greift; aber hauptsächlich weil sie einen vorurtheilsfreien Geist verlangen, der sich der Verbindung

mit den Sinnen leicht zu entziehen vermag. Auch sind wohl nicht so Viele zu methaphysischen Untersuchungen wie zu geometrischen geeignet; denn beide unterscheiden sich auch dadurch, dass man bei der Geometrie weiss, es werde nichts behauptet, wofür nicht sichere Beweise vorhanden sind, und Unerfahrene deshalb hier eher darin fehlen, dass sie Falschem zustimmen, in der Meinung, es zu verstehen, als dass sie das Wahre von sich weisen. Dagegen meint man, dass in der Philosophie über alles für und wider gestritten werden könne; deshalb suchen hier wenige nach der Wahrheit, und die Meisten streben nur durch dreiste Angriffe gegen alles Gute und Beste den Ruhm des Scharfsinns sich zu erwerben.

Wie also auch meine Beweisgründe beschaffen sein mögen, so werde ich doch, da sie die Philosophie angehen, durch sie nichts Erhebliches erreichen, wenn Sie mich nicht mit Ihrer Fürsorge und Ihrem Schutz unterstützen. Die allgemeine Achtung vor Ihrer Fakultät ist so gross, und der Name der Sorbonne hat so hohes Ansehen, dass nicht blos in Glaubenssachen nächst den heiligen Konzilien keine Körperschaft solches Vertrauen wie die Ihrige gefunden hat, sondern man erwartet auch in menschlicher Philosophie nirgends grössere Klarheit und Zuverlässigkeit und mehr Rechtlichkeit und Weisheit im Urtheil als bei Ihnen.

Wenn Sie deshalb diese Schrift Ihrer Fürsorge würdigen, so wird sie zunächst ihre Verbesserung von Ihnen erhalten; denn eingedenk meiner menschlichen Natur und hauptsächlich meiner Unwissenheit, behaupte ich nicht, dass sie fehlerfrei sei. Sodann werden Sie das, was noch fehlt, was nicht abgeschlossen ist, was eine weitere Erklärumg fordert, hinzufügen, vollenden, erläutern, und geschieht es nicht von Ihnen, so soll es von mir geschehen, nachdem ich von Ihnen belehrt sein werde. Endlich bitte ich, Sie wollen öffentlich erklären und bezeugen, dass die darin vorgebrachten Gründe für das Dasein Gottes und den Unterschied der Seele von dem Körper zu der möglichsten Klarheit erhoben worden und als die schärfsten Beweise anzusehen seien.

Sollte dies geschehen, so werden unzweifelhaft alle Irrthümer, welche über diese Fragen je bestanden haben, binnen Kurzem aus dem Geist der Menschen vertilgt sein.

Denn die Wahrheit wird alle anderen gelehrten und scharfsinnigen Männer leicht Ihren Ausspruch unterschreiben lassen, und Ihr Ansehen wird allen Ungläubigen, die meist nur klug scheinen, aber nicht scharfsinnig und gelehrt sind, den Muth zum Widerspruch benehmen; schon damit sie nicht durch Bekämpfung von Gründen, die von allen scharfsinnigen Männern, wie sie wissen, anerkannt sind, sich den Schein der Einfältigkeit aufladen.

Endlich werden alle Uebrigen so vielen Zeugnissen leicht vertrauen, und es wird dann Niemand in der Welt mehr sein, welcher das Dasein Gottes oder den Unterschied zwischen Seele und Körper in Zweifel zu ziehen wagt.

Den hohen Nutzen eines solchen Ergebnisses werden Sie bei Ihrer besonderen Weisheit am besten zu beurtheilen wissen, und es würde mir nicht geziemen, wenn ich Ihnen, die Sie immer die stärkste Stütze der katholischen Kirche gewesen sind, die Sache Gottes und der Religion noch weiter hier anempfehlen wollte. [1])

---

[1]) Indem Descartes hier sein streng philosophisches Werk der streng katholischen Fakultät der Pariser Universität widmet, kann dies leicht ein zweideutiges Licht auf seinen Charakter werfen. Man kann glauben, dass Descartes selbst es nicht so ernst mit den hier ausgesprochenen religiösen Ansichten meinte, sondern jene Fakultät selbst über die Bedeutung seines Werkes irreführen wollte, um deren äusserlichen Schutz gegen die für ihn daraus möglicherweise hervorgehenden übeln Folgen sich zu verschaffen. Allein fasst man Alles in seinem Leben und in seinen Schriften zusammen, so kann man nicht zweifeln, dass Descartes es hier redlich meint, und dass er der festen Ueberzeugung ist, die christliche Religion und seine Philosophie vertrügen sich vollständig, und letztere sei eine neue Stütze für erstere. Dies zeigt, wie schwer selbst den grössten Männern es wird, den anerzogenen Glauben abzuthun, und zu welchen Kunststücken die menschliche Vernunft sich entschliesst, um eine Versöhnung zwischen Ueberzeugungen hinzustellen, die doch in Wahrheit aller Versöhnung spotten.

Vorwort

an den Leser.

Schon vor einiger Zeit habe ich die Fragen über Gott und die menschliche Seele in der Abhandlung berührt, welche ich über „die Methode, richtig zu denken nnd die Wahrheit in den Wissenschaften aufzusuchen", im Jahre 1637 in französischer Sprache veröffentlicht habe. Es war damals nicht meine Absicht, diese Fragen ausführlich zu behandeln, sondern nur sie zu erwägen und aus den Ansichten der Leser zu erfahren, wie ich sie später zu behandeln hätte. Auch schienen sie mir von solcher Wichtigkeit, dass ich ihre wiederholte Untersuchung für nöthig hielt. Endlich habe ich jetzt bei ihrer Darstellung einen so wenig betretenen und von dem gemeinen Gebrauch so entfernten Weg eingeschlagen, dass es mir nicht zweckmässig schien, es in einer französisch geschriebenen und damit Allen zugänglichen Schrift zu thun, weil dann auch schwache Köpfe sich leicht für berufen halten könnten, diesen Weg zu betreten.

Ich hatte dort gebeten, mir es mitzutheilen, wenn Jemand etwas Tadelnswerthes in meiner Schrift finden sollte. Von allen mir zugegangenen Entgegnungen in Bezug auf diese Fragen sind mir indess nur zwei so erheblich erschienen, dass ich mit Wenigem darauf antworten will, ehe ich auf die genauere Erörterung der Fragen eingehe. Die erste Entgegnung geht dahin, dass, wenn die menschliche Seele bei ihrer Selbstbeobachtung sich nur als denkendes Ding erfasst, nicht daraus folge, dass ihre Natur oder ihr Wesen darin allein bestehe,

dass sie ein denkendes Ding sei, mithin das Wort „allein“ nur alles Andere ausschliesse, was man auch als zur menschlichen Seele gehörig anführen könnte.

Darauf erwidere ich, dass auch ich dies nicht habe ausschliessen wollen in Bezug auf die Wahrheit der Sache (denn darum handelt es sich dabei nicht), sondern nur in Bezug auf meine Auffassung. Der Sinn ist also, dass ich nichts als zu meinem Wesen gehörig erkenne, ausser dass ich ein denkendes Ding bin, oder ein Ding, was das Vermögen zu denken besitzt. In dem Folgenden werde ich aber zeigen, wie aus meiner Erkenntnis, dass nichts weiter zu meinem Wesen gehöre, sich ergiebt, dass auch wirklich nichts weiter dazu gehört.

Nach der zweiten Entgegnung soll daraus, dass ich die Vorstellung einer vollkommeneren Sache, als ich bin, habe, noch nicht folgen, dass diese Vorstellung selbst vollkommen sei, und noch weniger, dass das in dieser Vorstellung Enthaltene bestehe. Hierauf antworte ich, dass hier in dem Wort „Vorstellung“ eine Zweideutigkeit besteht; denn man kann es materiell für eine Thätigkeit der Seele nehmen, in welchem Falle die Vorstellung nicht vollkommener als ich genannt werden kann; oder gegenständlich für die Sache, die durch diese Thätigkeit vorgestellt wird, welche Sache, wenn sie auch nicht als ausserhalb des Denkens bestehend angenommen wird, doch in Bezug auf ihr Wesen vollkommener als ich sein kann. Wie aber daraus allein, dass die Vorstellung einer vollkommeneren Sache, als ich bin, in mir ist, folgt, dass diese Sache wirklich besteht, wird in dem Folgenden ausführlich dargelegt werden. [2])

Ausserdem habe ich zwar noch zwei lange Aufsätze gelesen; aber es wurden darin weniger meine Gründe über diese Fragen, als meine Schlussfolgerungen mit Beweisen angegriffen, die den Gemeinplätzen der Atheisten entlehnt sind. Da solche Beweise für Die keine Kraft haben, welche meine Gründe verstehen, und die Urtheilskraft bei Vielen so verkehrt und schwach ist, dass sie

---

[2]) Wegen Erläuterung dieser Stelle muss auf Kap. 2 und 3 der Untersuchungen selbst verwiesen werden, wo diese Fragen vollständig zur Erörterung kommen.

sich mehr von dem überzeugen lassen, was sie zuerst hören, sei es auch noch so falsch und unvernünftig, als von der Widerlegung, die später kommt, sei sie auch noch so wahr und sicher, so mag ich darauf nicht antworten, damit ich es nicht erst mitzutheilen brauche. Nur im Allgemeinen will ich sagen, dass Alles, was gewöhnlich von den Atheisten gegen das Dasein Gottes vorgebracht wird, immer darauf hinausläuft, dass Gott menschliche Affekte zugetheilt werden, oder dass für unseren Geist eine solche Kraft und Weisheit in Anspruch genommen wird, dass wir meinen, Alles, was Gott thun könne und müsse, bestimmen und begreifen zu können.

Sind wir indess eingedenk, dass unser Geist nur als endlich, Gott aber als unbegreiflich und unendlich aufzufassen ist, so können uns diese Einwürfe keine Schwierigkeit verursachen. [3])

So will ich denn, nachdem ich bereits einmal die mannichfachsten Urtheile der Menschen erfahren habe, nochmals diese Fragen über Gott und die menschliche Seele und zugleich die Grundlagen der ganzen Philosophie behandeln. Ich erwarte hierbei weder den Beifall der Menge, noch eine grosse Zahl Leser; denn ich schreibe nur für solche, die ernstlich mit mir nachdenken und ihren Geist von ihren Sinnen und zugleich von allen Vorurtheilen abtrennen können und wollen, und deren giebt es, wie ich wohl weiss, nur Wenige. Diejenigen aber, die sich nicht die Mühe nehmen, die Folge und Verknüpfung meiner Gründe zu begreifen, die vielmehr ihre Beweise, wie es sehr gebräuchlich ist, nur gegen einzelne Sätze richten, werden keinen grossen Nutzen von dieser Schrift haben. Sie werden vielleicht oft Anlass zum Spotten finden; aber sie werden schwerlich etwas Schlagendes und der Antwort Werthes entgegenstellen.

Allein da ich auch nicht versprechen kann, die Uebrigen gleich auf den ersten Blick zu befriedigen, und ich nicht so anmassend bin, alle die Schwierigkeiten vorauszusehen, die dem Leser aufstossen könnten, so werde ich in der Abhandlung selbst zunächst die Gedanken dar-

---

[3]) Auch dieser Punkt wird in den Untersuchungen selbst zur Erörterung und Erläuterung kommen.

legen, durch deren Hülfe ich glaube zur gewissen und deutlichen Erkenntniss der Wahrheit gelangt zu sein, und ich will versuchen, ob ich mit denselben Gründen, die mich überzeugt haben, auch Andere überzeugen kann. Demnächst werde ich auf die Entgegnungen antworten, die mir von einigen durch Scharfsinn und Gelehrsamkeit ausgezeichneten Männern zugegangen sind, welchen ich diese Untersuchungen vor dem Druck zur Prüfung mitgetheilt hatte. So Vieles und so Verschiedenes ist da entgegnet, dass ich glauben möchte, es werde nichts von Erheblichkeit je aufgefunden werden können, was nicht da schon berührt worden. Deshalb bitte ich wiederholt die Leser, über diese Schrift nicht eher abzusprechen, als bis sie auch diese Entgegnungen und deren Widerlegungen sämmtlich durchlesen haben. [4])

---

[4]) Dieses Vorwort ist von hohem Interesse zur Erkenntniss von Descartes' Charakter. Anstatt der Bitterkeit und der Empfindlichkeit über die Gegner, wie man sie in Vorreden philosophischer Werke so häufig trifft, herrscht hier trotz der hohen Ueberlegenheit des Autors über seine Gegner eine Ruhe, eine Milde und eine Bescheidenheit, welche die aufrichtigste Liebe zu ihm bei dem Leser erwecken muss, und es wird nicht leicht ein passenderes Portal, als dieses Vorwort, zum Eingang in den erhabenen Gedankenbau der nachfolgenden Schrift geboten werden können.

Die Entgegnungen, welche hier Descartes erwähnt, hatten für seine Zeit grössere Bedeutung als für die Gegenwart. Sie sind theils der Theologie entnommen, theils rein scholastisch dialektisch, theils materialistisch und zum grössten Theil von Standpunkten aus genommen, die jetzt als überwunden gelten können. Deshalb sind sie hier nicht blos nicht mit in die Uebersetzung des Werkes aufgenommen worden, sondern zum grössten Theil auch ganz bei Seite gelassen worden. Wo ein bedeutender Gedanke darin hervortritt, wird er in den betreffenden Anmerkungen mit behandelt werden.

Inhaltsübersicht

der folgenden sechs Untersuchungen. [5])

In der ersten Untersuchnng werden die Gründe dargelegt, weshalb man über alle Dinge, insbesondere über die körperlichen, zweifeln kann, so lange man nämlich keine anderen Grundlagen des Wissens hat, als die man früher hatte. Wenn nun auch der Nutzen eines so weitgehenden Zweifelns nicht sofort erhellt, so befreit dasselbe doch am besten von allen Vornrtheilen und bereitet den leichtesten Weg, um die Seele von den Sinnen abzulenken, und zuletzt wird dadnrch erreicht, dass man über das demnächst als wahr Erkannte nicht mehr zweifeln kann.

In der zweiten Untersnchnng bemerkt die Seele, wenn sie aus freien Stücken annimmt, dass Alles das nicht besteht, über dessen Dasein sich der geringste Zweifel erhebt, wie es unmöglich sei, dass sie selbst während dem nicht bestehe. Dies ist von grossem Nutzen, weil sie auf diese Weise leicht unterscheidet, was ihr,

---

[5]) Diese Inhaltsübersicht rührt von Descartes selbst her; daraus erklärt sich, dass er in ihr aus dem Formalen immer unwillkürlich in die Sache selbst übergreift. Um so nothwendiger ist es, sie nicht zu übergehen, wie oft geschehen ist, sondern in die Uebersetzung mit aufzunehmen. Im Uebrigen mnss wegen Erlänterung der in dieser Uebersicht berührten Fragen anf die Untersuchnngen selbst verwiesen werden. Ueberhaupt bedarf das Werk zu seinem vollen Verständniss eines wiederholten Lesens.

d. h. der erkennenden Natur, und was dem Körper zugehört. Wenn indess hier einige Gründe für die Unsterblichkeit der Seele erwartet werden, so bitte ich zu bedenken, dass ich nur das mit genauen Beweisen Versehene mittheilen wollte. Ich habe deshalb nur der bei den Geometern üblichen Methode folgen können, nämlich Alles vorauszuschicken, von dem der fragliche Lehrsatz abhängt, ehe ich aus diesem etwas folgerte. Das Erste nnd Wichtigste zur Erkenntniss der Unsterblichkeit der Seele Erforderliche ist aber, dass man einen klaren und von jedem Begriffe eines Körpers ganz verschiedenen Begriff der Seele gewinne. Dies ist hier geschehen. Ausserdem gehört auch die Erkenntniss dazu, dass Alles, was man klar und deutlich einsieht, in dieser eingesehenen Weise wahr ist, was vor der vierten Untersuchung nicht bewiesen werden konnte, und dass man einen deutlichen Begriff von der körperlichen Natur habe, welcher theils in der zweiten, theils erst in der fünften und sechsten Untersuchung entwickelt wird. Hieraus muss geschlossen werden, dass Alles, was man als verschiedene Substanzen klar und deutlich begreift, wie die Seele und ihr Körper so begriffen werden, in Wahrheit wirklich verschiedene Substanzen sind. Dieser Schluss geschieht in der sechsten Untersuchung; auch wird dies dort damit bestätigt, dass jeder Körper als theilbar vorgestellt wird, während die Seele als untheilbar erkannt ist. Denn man kann an keiner Seele einen mittleren Theil sich vorstellen, wie man es selbst von dem kleinsten Körper kann. Hieraus erhellt, dass deren Naturen nicht blos verschieden, sondern auch gewissermassen entgegengesetzt sind. Weiter habe ich aber in dieser Schrift nicht darüber verhandelt, weil theils dies genügt, um zu zeigen, dass aus dem Verderben des Körpers der Untergang der Seele nicht folgt, und somit die Sterblichen sich Hoffnung auf ein ferneres Leben machen können; theils, weil die Vordersätze, aus denen die Unsterblichkeit der Seele gefolgert werden kann, von der Darstellung der ganzen Physik bedingt sind. So muss man zuerst wissen, dass überhaupt alle Substanzen oder Dinge, welche von Gott zum Dasein geschaffen werden sollen, ihrer Natur nach nicht verderben, noch irgend zu sein aufhören können, wenn sie nicht von demselben Gott, indem er ihnen seinen Beistand entzieht, in

das Nichts zurückgeführt werden. Ferner, dass der Körper im Allgemeinen eine Substanz ist und deshalb nicht untergehen kann, und dass der menschliche Körper in seinem Unterschiede von den übrigen Körpern nur aus einer gewissen Gestaltung und Verbindung der Glieder und anderen solchen Accidenzen gebildet ist, dass aber die menschliche Seele nicht so aus Accidenzen besteht, sondern eine reine Substanz ist. Denn wenn auch alle ihre Accidenzen wechseln, so dass sie Anderes als früher vorstellt, Anderes will und Anderes wahrnimmt, so wird dadurch die Seele doch keine andere. Dagegen wird der menschliche Körper ein anderer, sobald die Gestalt einiger seiner Theile sich ändert. Hieraus folgt, dass der Körper sehr leicht untergeht, die Seele aber ihrer Natur nach unsterblich ist.

In der dritten Untersuchung habe ich meinen Hauptgrund für Gottes Dasein in der genügenden Ausführlichkeit, wie ich glaube, entwickelt. Da ich indess, um den Geist der Leser möglichst von den Sinnen abzuwenden, keine den körperlichen Dingen entlehnte Vergleiche dabei benutzen wollte, so sind vielleicht manche Dunkelheiten geblieben, welche indess, wie ich hoffe, später in den Antworten auf die Einwürfe völlig gehoben werden sollen. So wird unter Anderem von der Vorstellung des vollkommensten Wesens in uns gesagt, wie sie so viel gegenständliche Realität habe, dass sie nothwendig von einer vollkommenen Ursache herrühren müsse, und dies wird dort durch den Vergleich einer sehr vollkommenen Maschine erläutert, deren Vorstellung in der Seele eines Künstlers ist. Denn so wie das gegenständliche Kunstwerk in dieser Vorstellung eine Ursache haben muss, nämlich die Wissenschaft dieses Künstlers oder eines Anderen, von dem er sie überkommen hat, so muss die in uns befindliche Vorstellung Gottes Gott selbst zur Ursache haben.

In der vierten Untersuchung wird bewiesen, dass Alles, was man klar und deutlich erkennt, wahr ist. Zugleich wird erklärt, worin der Grund der Unwahrheit liegt; man muss dies wissen, um das Vorgehende zu befestigen und das Folgende zu verstehen. Hier handelt es sich aber, wie ich bemerken muss, in keiner Weise um die Sünde oder um den Irrthum in Ausübung des Guten oder Bösen, sondern nur um den Irrthum, der bei der

Beurtheilung des Wahren und Falschen vorkommt. Es handelt sich hier nicht um das, was den Glauben und die Einrichtung des Lebens betrifft, sondern nur um die spekulativen, mit der blossen Hülfe des natürlichen Lichtes erkannten Wahrheiten.

In der fünften Untersuchnng wird die körperliche Natur im Allgemeinen erklärt und ausserdem das Dasein Gottes aus einem nenen Grunde bewiesen. Anch hier mögen wieder einige Schwierigkeiten sich finden, welche bei der Beantwortung der Einwendungen gehoben werden sollen. Endlich wird da gezeigt, wie selbst die Gewissheit der geometrischen Beweise von der Erkenntniss Gottes abhängig ist.

In der sechsten wird endlich das bildliche Vorstellen von dem Begreifen unterschieden, nnd die Merkmale des Unterschiedes werden angegeben; es wird bewiesen, dass die Seele wirklich von dem Körper verschieden, aber dabei so eng mit ihm verknüpft ist, dass sie eine Einheit mit ihm bildet. Es werden alle von den Sinnen kommenden Irrthümer aufgezählt, nnd die Art, sie zu vermeiden, wird dargelegt. Endlich werden alle Gründe beigebracht, aus denen man das Dasein der körperlichen Dinge abnehmen kann; nicht deshalb, weil ich sie für sehr nützlich halte, nm das zu beweisen, was hier damit bewiesen wird, nämlich dass es wirklich eine Welt giebt; dass die Menschen einen Körper haben nnd Aehnliches; da ein Mensch mit gesundem Verstande dies niemals ernstlich bezweifelt, sondern weil die Betrachtung dieser Gründe ergiebt, dass sie nicht so znverlässig und überzengend sind als die, welche uns zur Kenntniss nnserer Seele und Gottes führen, welche mithin die gewissesten und überzengendsten sind, die der menschliche Geist kennt. Der Beweis dieses Satzes ist es, den ich mir in diesen Untersnchungen znm Ziel genommen habe. Ich erwähne deshalb mehrere andere Fragen weiter nicht, welche gelegentlich darin mit verhandelt werden.

Untersuchungen über die Grundlagen der Philosophie,

in welchen das Dasein Gottes und der Unterschied der menschlichen Seele von ihrem Körper bewiesen wird.[6])

Erste Untersuchung.

Ueber das, was in Zweifel gezogen werden kann.

Ich hatte schon vor mehreren Jahren bemerkt, wie viel Falsches ich in meiner Jugend für wahr gehalten hatte, und wie zweifelhaft Alles wahr, was ich darauf erbaut hatte. Ich meinte deshalb, dass im Leben einmal Alles bis auf den Grund umgestossen und von den ersten Fundamenten ab neu begonnen werden müsste, wenn ich irgend etwas Festes und Bleibendes in den Wissenschaften

---

[6]) In der ersten, 1641 zu Paris in lateinischer Sprache erschienenen Ausgabe lautete der zweite Satz des Titels: „in welchen das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele dargethan wird". Diesen Satz änderte Descartes bei der im folgenden Jahre in Amsterdam erschienenen Ausgabe in den jetzigen um. Der Grund dafür ist von Descartes in der vorstehenden Inhaltsübersicht angedeutet. Sein Beweis geht in diesem Werke nur bis zu dem Unterschied der Seele von dem Körper, aber nicht bis zur Unsterblichkeit der ersten; deshalb soll auch der Titel nicht mehr versprechen. — Der erste Theil des Titels lautet wörtlich: „Untersuchungen über die erste Philosophie" *Meditationes de prima philosophia*). Dieser Ausdruck: erste Philosophie, stammt von Aristoteles, welcher

aufstellen wollte. Es schien dies jedoch ein ungeheures Unternehmen, und ich wartete das Alter ab, was so reif sein würde, dass ihm ein geschickteres zur Erwerbung der Wissenschaften nicht mehr nachkommen könne.

In Folge dessen habe ich so lange gezögert, dass ich zuletzt die Schuld trüge, wenn ich die zum Handeln noch übrige Zeit im Zaudern verbringen wollte. Zur passenden Zeit habe ich deshalb heute meine Seele von allen Sorgen losgemacht, mir eine ungestörte Muse bereitet und ich trete in die Einsamkeit, um endlich ernst und frei zu dieser allgemeinen Ausrottung meiner bisherigen Meinungen zu schreiten. Dazu wird indess nicht nöthig sein, dass ich sie alle als falsch aufzeige, denn dies würde ich vielleicht nie vollbringen können; vielmehr räth die Vernunft, dass ich meine Zustimmung ebenso sorgfältig bei dem nicht ganz Gewissen und Unzweifelhaften zurückzuhalten habe wie bei dem offenbar Falschen, und deshalb genügt es, Alles zu verwerfen, wo ich irgend einen Grund zum Zweifel antreffen werde. Auch braucht deshalb nicht das Einzelne durchgegangen zu werden, was eine Arbeit ohne Ende sein würde; vielmehr werde ich, da mit der Untergrabung der Grundlagen alles darauf Errichtete von selbst zusammenstürzt, gleich zu diesen Grundlagen mich wenden, auf die Alles sich stützt, was ich bisher für wahr gehalten habe.

Alles nämlich, was mir bisher am sichersten für wahr gegolten hat, habe ich von den Sinnen oder durch die Sinne empfangen; aber ich habe bemerkt, dass diese mitunter täuschen, und die Klugheit fordert, Denen niemals ganz zu trauen, die auch nur einmal uns getäuscht haben. — Allein wenn auch die Sinne in Bezug auf Kleines und Entferntes bisweilen uns täuschen, so ist doch vielleicht das meiste derart, dass man daran nicht zweifeln kann, obgleich es aus den Sinnen geschöpft ist, z. B. dass ich hier bin, am Kamin, mit einem Winterrock angethan sitze,

---

darunter den Theil der Philosophie versteht, wo die obersten Prinzipien, Ursachen und Gründe des Seins, erörtert werden, wofür später der Name Methaphysik in Gebrauch gekommen ist. Hiernach wird sich der hier gewählte deutsche Ausdruck rechtfertigen.

dieses Papier mit der Hand berühre, und Aehnliches. Mit welchem Grunde könnte man bestreiten, dass diese Hände, dieser ganze Körper der meinige sei? Ich müsste mich denn, ich weiss nicht welchen Wahnsinnigen gleichstellen, deren Gehirn durch die steten Dünste schwarzer Galle so geschwächt ist, dass sie hartnäckig behaupten, Könige zu sein, während sie bettelarm sind, oder in Purpur gekleidet zu sein, während sie nackt sind, oder einen thönernen Kopf zu haben, oder nur ein Kürbis zu sein, oder ganz aus Glas zusammengeblasen zu sein. Dies sind jedoch Wahnsinnige, und ich selbst würde als ein solcher gelten, wenn ich die von ihnen entlehnten Beispiele auf mich übertragen wollte. —

Dies klingt sehr schön; aber bin ich nicht ein Mensch, der des Nachts zu schlafen pflegt und Alles dies im Traume erfährt? Ja mitunter noch Unwahrscheinlicheres als das, was Jenen im Wachen begegnet? Wie oft kommt es nicht vor, dass der nächtliche Traum mir sagt, ich sei hier, mit dem Rock bekleidet, sitze am Kamin, während ich doch mit abgelegten Kleidern im Bette liege! — Aber jetzt schaue ich sicher mit wachen Augen auf das Papier; das Haupt, das ich bewege, ist nicht eingeschläfert; ich strecke wissentlich und absichtlich diese Hand aus und fühle, dass dies so bestimmt einem Träumenden nicht begegnen könnte. — Aber entsinne ich mich nicht, dass ich von ähnlichen Gedanken auch schon im Traume getäuscht worden bin? — Indem ich dies aufmerksamer bedenke, bemerke ich deutlich, dass das Wachen durch kein sicheres Kennzeichen von dem Traume unterschieden werden kann, so dass ich erschrecke, und dieses Staunen mich beinahe in der Meinung bestärkt, dass ich träume. —

Wohlan denn; mögen wir träumen, und jenes Einzelne keine Wahrheit haben, dass wir die Augen öffnen, den Kopf bewegen, die Hände ausstrecken; ja wir haben vielleicht gar keine solchen Hände und keinen solchen Körper; dennoch muss anerkannt werden, dass man während der Ruhe gleichsam gemalte Bilder gesehen habe, die nur nach der Aehnlichkeit mit wirklichen Dingen erdacht werden konnten. Deshalb muss wenigstens das Allgemeine davon, die Augen, das Haupt, die Hände und der ganze Körper nicht als eingebildete, sondern als wirkliche Dinge bestehen. Denn selbst die Maler können, wenn sie

Sirenen und Satyrisken in den ungewöhnlichsten Gestalten zu bilden suchen, diesen keine durchaus neue Natur beilegen, sondern sie mischen nur die Glieder verschiedener Geschöpfe.

Ja, selbst wenn sie etwas durchaus Neues, noch nie Gesehenes sich ausdenken, was mithin rein erdacht und unwahr ist, müssen doch wenigstens die Farben wirkliche sein, mit denen sie jenes darstellen. Wenn daher selbst diese Allgemeinheiten, wie die Augen, der Kopf, die Hände uud Aehnliches nur Einbildungen sein sollten, so muss man doch aus dem angeführten Grunde zugestehen, dass nothwendig wenigstens gewisse andere, noch einfachere und noch allgemeinere Dinge wirklich seien. Dazu scheinen die Natur der Körper überhaupt und deren Ausdehnung zu gehören; ebenso die Gestalt der ausgedehnten Gegenstände und die Quantität oder die Grösse derselben und die Zahl; ebenso der Ort, wo sie sind, und die Zeit, während sie sind, und Aehnliches. Deshalb kann man hieraus wohl mit Recht folgern, dass zwar die Physik, die Astronomie, die Medizin und alle anderen Wissenschaften, welche von der Beobachtung der zusammengesetzten Körper abhängen, zweifelhaft sind; dass aber die Arithmetik, die Geometrie und andere solche, welche nur die einfachsten und allgemeinsten Gegenstände behandeln und sich darum wenig kümmern, ob diese in Wirklichkeit bestehen oder nicht, etwas gewisses und Unzweifelhaftes enthalten. Denn ich mag schlafen oder wachen, so machen zwei und drei immer fünf, ein Viereck hat nie mehr als vier Seiten, und es scheint unmöglich, dass so offenbare Wahrheiten in den Verdacht der Falschheit kommen können.

Dennoch haftet in meiner Seele eine alte Ueberzeugung, dass es einen Gott giebt, der Alles kann, und der mich so, wie ich bin, geschaffen hat. Woher will ich nun wissen, dass, wenn weder die Erde noch der Himmel noch ein ausgedehntes Ding noch eine Gestalt noch ein Ort beständen, Gott es unmöglich wäre, zu bewirken, dass dennoch Alles dies, so wie jetzt, mir da zu sein s c h i e n e? Auch kann, so wie Andere nach meiner Ansicht sich sogar in dem irren, was sie auf das vollkommenste zu wissen meinen, auch ich mich irren, wenn ich zwei und drei zusammenrechne oder die Seiten eines

Vierecks zähle, oder sonst etwas, was man sich als noch leichter ausdenken könnte. — Aber vielleicht hat Gott mich nicht so täuschen wollen, denn er heisst ja der Allgütige? — Allein wenn es seiner Güte widersprochen hätte, mich so zu schaffen, dass ich immer getäuscht würde, so würde es sich mit ihr ebensowenig vertragen, dass ich bisweilen getäuscht würde, und doch kann man dies nicht bestreiten. — Vielleicht giebt es Menschen, die lieber einen allmächtigen Gott leugnen, als alle anderen Dinge für ungewiss halten. Wir wollen diesen nicht entgegentreten und zugeben, dass all diese Angaben über Gott erdichtet seien. Mögen sie nun annehmen, dass ich durch das Schicksal oder durch Zufall oder durch die fortlaufende Kette der Dinge oder sonstwie das geworden bin, was ich bin; so ist doch, wenn mein Dasein wegen der in dem Getäuschtwerden und Irren enthaltenen Unvollkommenheit nicht von einem allmächtigen Schöpfer abgeleitet werden kann, es um so wahrscheinlicher, dass ich unvollkommen bin und immer getäuscht werde.

Auf diese Beweisgründe habe ich keine Antwort, vielmehr bin ich nunmehr genöthigt, anzuerkennen, dass Alles, was ich früher für wahr hielt, in Zweifel gezogen werden kann, und zwar nicht aus Uebereilung oder Leichtsinn, sondern aus triftigen und wohlerwogenen Gründen. Ich habe deshalb meine Zustimmung ebenso hiervon, wie von dem offenbar Falschen, künftig mit Sorgfalt abzuhalten, wenn ich überhaupt etwas Gewisses erreichen will. Aber es genügt noch nicht, dies bemerkt zu haben; ich muss auch sorgen, es festzuhalten. Denn die gewohnten Meinungen kehren immer wieder und nehmen meinen Glauben selbst gegen meinen Willen in Beschlag, gleich als wäre er durch lange Uebung und vertrauliche Bande an sie gefesselt. Ich werde nie davon loskommen, ihnen beizustimmen und zu vertrauen, so lange ich die Dinge so nehme, wie sie sind, nämlich zwar als einigermassen zweifelhaft, wie gezeigt worden, aber doch von solcher Wahrscheinlichkeit, dass es vernünftiger ist, sie zu glauben, als zu bestreiten. Ich werde deshalb vielleicht nicht unrichtig verfahren, wenn ich, in gerade entgegengesetzter Absicht, mich selbst täusche und jenes Alles eine Zeitlang für durchaus unwahr und eingebildet setze, bis durch Ausgleichung des Gewichts der Vorurtheile auf beiden Seiten keine üble

Gewohnheit mehr mein Urtheil von der wahren Erkenntniss der Dinge abwendet. Denn ich weiss, dass daraus immittelst keine Gefahr und kein Irrthum hervorgehen wird, und dass ich mich dem Misstrauen nicht zu stark hingeben kann, da es sich hier nicht um die Ausführung, sondern nur um die Erkenntniss der Dinge handelt.

Ich will also annehmen, dass nicht der allgütige Gott die Quelle der Wahrheit ist, sondern dass ein boshafter Geist, der zugleich höchst mächtig und listig ist, all seine Klugheit anwendet, um mich zu täuschen; ich will annehmen, dass der Himmel, die Luft, die Erde, die Farben, die Gestalten, die Töne und alles Aeusserliche nur das Spiel von Träumen ist, wodurch er meiner Leichtgläubigkeit Fallen stellt; ich werde von mir selbst annehmen, dass ich keine Hände habe, keine Augen, kein Fleisch, kein Blut, keine Sinne, sondern dass ich mir den Besitz derselben blos fälschlich einbilde; ich werde hartnäckig in dieser Meinung verharren und so, wenn es mir auch nicht möglich ist, etwas Wahres zu erkennen, wenigstens nach meinen Kräften es erreichen, dass ich dem Unwahren nicht zustimme, und mit festem Willen mich vorsehen, um nicht von jenem Betrüger trotz seiner Macht und List hintergangen zu werden. Aber dieses Unternehmen ist mühevoll, und eine gewisse Trägheit lässt mich in das gewohnte Leben zurückfallen. Wie ein Gefangener, der zufällig im Traume einer eingebildeten Freiheit genoss, bei dem späteren Argwohn, dass er nur träume, sich fürchtet, aufzuwachen, und deshalb den schmeichlerischen Täuschungen sich lange hingiebt, so falle ich von selbst in die alten Meinungen zurück und scheue das Erwachen, damit nicht der lieblichen Ruhe ein arbeitsvolles Erwachen folge, was, statt im hellen Licht, in der unvertilgbaren Finsterniss der angeregten Schwierigkeiten verbracht werden muss. [7])

---

[7]) Dieser Anfang der Untersuchung mit dem unbedingten Zweifeln ist berühmt geworden, und man hat lange Zeit diesen Weg als den allein richtigen zur Wahrheit angesehen; allein solche Einleitung ist mehr blendend als bedeutend. Schon die griechischen Skeptiker haben diese Zweifel erschöpft, und es ist nur die lebendige, halb dichte-

Zweite Untersuchung.

Ueber die Natur der menschlichen Seele, und dass sie uns bekannter ist als ihr Körper.

Die gestrige Untersuchung hat mich in so viel Zweifel gestürzt, dass ich sie nicht mehr vergessen kann, noch weiss, wie ich sie lösen soll. Gleich als wäre ich unversehens in einen tiefen Strudel gestürzt, bin ich so ver-

---

rische Form, in der sie Descartes hier vorträgt, welche ihnen den Schein der Neuheit giebt. Die Täuschungen der Sinne, die Phantasien der Wahnsinnigen, die Blendwerke der Träume sind von jeher als Mittel benutzt worden, um die Zuverlässigkeit der Sinneswahrnehmungen anzugreifen. Selbst die allgemeinen Wahrheiten der Mathematik und anderer Wissenschaften können das Werk eines bösen Geistes sein, der uns damit nur täuscht. So bleibt nichts Festes, und wenngleich Descartes den Satz des Widerspruches nicht ausdrücklich nennt, so scheint er ihn doch ebenfalls in dieses Ungewisse mit einzuschliessen. Mit solchem Bezweifeln von Allem ist man indess bald zu Ende, und die grosse Frage ist, ob man sich dabei beruhigen will oder nicht, und wie man wieder herauskommen will. Die griechischen Skeptiker thaten das Erste. Descartes mochte ihnen nicht folgen; schon seine religiösen Ueberzeugungen gestatteten dies nicht; er vertraute, die Wahrheit finden zu können, und so beginnt in dem folgenden Kapitel die Untersuchung, ob nicht eine Ausnahme bestehe, wo diese allgemeinen Zweifel keine Stelle finden, wo mithin der Quell der Wahrheit fliesse. Das philosophische Interesse beginnt deshalb erst wahrhaft mit dem folgenden Kapitel. Indess erhellt schon hier der richtige Takt, welcher Descartes leitet. Er fühlte, dass die Philosophie vor Allem die Fundamentalsätze der Wahrheit festzustellen habe, weil von ihnen alles Andere abhängig ist, und erst aus ihnen jeder Satz seine letzte Begründung erhält. Die Aufsuchung dieser Fundamente ist der grosse Gedanke, welcher Descartes hier beschäftigt, und dass Descartes diesen Gedanken so rein und scharf als die höchste Auf-

stört, dass ich weder auf dem Grunde Fuss fassen, noch zur Oberfläche mich erheben kann. Dennoch will ich ausharren und nochmals den gestern eingeschlagenen Weg

---

gabe der Philosophie hingestellt hat, giebt seinem Werk die grosse Bedeutung, welche es für alle Zeiten in der Philosophie einnimmt. Es wird sich zeigen, dass die Lösung dieser Aufgabe ihm nicht in besonders treffender Weise geglückt ist; allein es war schon ein hohes Verdienst, die blosse Aufgabe rein hinzustellen und so das Bewusstsein über den wahren Anfang der Philosophie zur Klarheit zu erheben. — Indem Descartes zur Begründung seines allgemeinen Zweifelns die blosse Möglichkeit, dass etwas Anderes sein könnte, dass ein allmächtiges Wesen uns mit trügerischen Kräften ausgestattet haben könnte, für hinreichend nimmt, erhellt schon hier, dass er die Lösung seiner Aufgabe im strengen Sinne sich unmöglich macht. Denn diese Möglichkeit kann gegen Alles und gegen das Gewisseste geltend gemacht werden; diese Möglichkeit findet erst ihre Schranke an einem Gesetze, welches sich über sie stellt. So ist dies z. B. der Fall mit dem Satz, „dass das Widersprechende nicht ist oder nicht möglich ist". Dieser Satz, den später auch Descartes benutzt, setzt sich als Schranke dieser angenommenen Möglichkeit entgegen; das Gegentheil von diesem Satz ist nicht möglich. Allein dieses Alles hat doch nur Gültigkeit, wenn ich eben den Satz des Widerspruchs über die Möglichkeit von Allem stelle, wenn ich ihn davon ausnehme. Halte ich dagegen, wie Descartes hier thut, an der Möglichkeit von Allem als den obersten Satz fest, so kann auch jener Satz des Widerspruchs keine Ausnahme davon machen; es ist dann möglich, dass auch er falsch ist, dass das Widersprechende sein kann. — Schon diese Erwägungen deuten darauf, dass die Lösung der Frage oder die Wahrheit auf diesem Wege des willkürlichen, ungemessenen Zweifelns an Allem nicht gefunden werden kann; denn mit diesem Zweifel ist aller Boden geschwunden. Vielmehr zeigt sich, dass die Lösung in der Natur des Geistes oder des Wissens gesucht werden muss; man hat sich zu fragen: Giebt es in dem Wissen selbst Momente, welche dem Spiel mit blossen Möglich-

betreten, indem ich Alles fern halte, was dem geringsten Zweifel unterliegt, gleich als hätte ich es für ganz falsch erkannt, und ich will fortfahren, bis ich etwas Gewisses erreiche, wäre es auch nichts Anderes als die Gewissheit, dass es nichts Gewisses giebt. Archimedes verlangte nur einen festen und unbeweglichen Punkt, um die ganze Erde von der Stelle zu heben; und ich kann auf Grosses hoffen, wenn ich nur Etwas, wäre es auch noch so klein, fände, was gewiss und unerschütterlich wäre.

Es gilt mir daher Alles, was ich sehe, für falsch; ich lasse nichts von dem gelten, was das trügerische Gedächtniss mir von dem Früheren vorführt; ich habe gar keine Sinne; mein Körper, meine Gestalt, Grösse, Bewegung, Ort sind Chimären. Was bleibt da Wahres? Vielleicht das Eine, dass es nichts Gewisses giebt. [8])

Aber woher weiss ich, dass es Nichts giebt, was, im

---

keiten entrückt sind? Diese Momente, welche die Möglichkeit verneinen, sind damit das Nothwendige, und an ihnen findet der Zweifel seine Grenze. Es wird sich zeigen, dass auch Descartes diesen Weg geht, aber er hat diese schwierigen Fragen nicht erschöpft. Er ist noch in der Täuschung befangen, dass die Fundamente der Erkenntniss und der Wahrheit bewiesen werden können; während doch schon die Natur dieser Fundamente als der letzten Sätze zeigt, dass dies unmöglich ist. Vielmehr liegt die Gewissheit für die Wahrheit dieser Momente nur in der Nothwendigkeit, mit welcher sie in allem Wissen des Menschen sich geltend machen. Das Weitere ist dargelegt Bd. I. 65.

[8]) Dies war die Ansicht der griechischen Skeptiker; ihr letzter Grundsatz war: es giebt keine Gewissheit, und selbst dieser letzte Satz gilt ihnen nicht als gewiss. Kuno Fischer sagt in seiner Geschichte der neueren Philosophie, 2. Ausg., Bd. I. S. 37: „Der Skeptiker macht sich aus dem Zweifel eine Gewissheit und geräth, wie er sich auch wendet, in Widerspruch mit sich selbst. Denn ist der Zweifel gewiss, so ist er nicht mehr skeptisch, und ist der Zweifel zweifelhaft, so giebt er sich selbst auf, und mit dem Skepticismus ist es am Ende". Allein was soll das heissen: „er giebt sich selbst auf"?

Unterschied von allem bisher Aufgezählten, nicht den mindesten Anlass zum Zweifeln giebt? Ist es nicht ein Gott, oder wie sonst ich den nennen will, der mir diesen Gedanken einflösst? — Weshalb soll ich aber dies glauben, da ich vielleicht selbst der Urheber desselben sein kann? — Bin ich selbst also wenigstens nicht Etwas? — Aber ich habe schon geleugnet, dass ich irgend einen Sinn, irgend einen Körper habe. Doch ich stocke; denn was folgt daraus? Bin ich denn so an den Körper und die Sinne geknüpft, dass ich ohne sie nicht sein kann? — Aber ich habe mich überredet, dass es nichts in der Welt giebt, keinen Himmel, keine Erde, keine Seelen, keine Körper; weshalb also nicht auch, dass ich selbst nicht bin? — Gewiss aber war ich, wenn ich mich überredet habe. — Aber es giebt einen, ich weiss nicht welchen höchst mächtigen und listigen Betrüger, der absichtlich mich immer täuscht. — Aber unzweifelhaft bin ich auch dann, wenn er mich täuscht; und mag er mich täuschen, so viel er vermag, nimmer wird er es erreichen, dass ich nicht bin, so lange ich denke, dass ich Etwas bin. Alles in Allem reiflich erwogen, muss zuletzt der Satz anerkannt werden: „Ich bin, ich bestehe, so oft ich Etwas aussage oder vorstelle."

Aber noch erkenne ich nicht genügend, wer ich denn als Jener bin, der ich bin, und ich muss mich vorsehen, damit ich nicht etwa voreilig etwas Anderes statt meiner aufnehme und so selbst in jenem Gedanken auf Abwege gerathe, welchen ich als den gewissesten und offenbarsten von allen behaupte. Ich werde deshalb nochmals überlegen, wofür ich mich früher gehalten habe, ehe ich auf diesen Gedanken gerieth. Davon will ich dann Alles abziehen, was durch beizubringende Gründe im Geringsten erschüttert werden kann, so dass zuletzt nur genau das übrig bleibt, was gewiss und unerschütterlich ist.

---

er giebt doch damit höchstens nur die Erkenntniss der Wahrheit auf. Es ist durchaus kein Widerspruch, den Zweifel selbst für zweifelhaft zu halten, vielmehr das Zeichen einer hohen Vorsicht im Urtheilen. Die moderne Dialektik liebt indess dergleichen Aussprüche, die durch ihre blendende Form den Leser verblüffen sollen.

Wofür also habe ich mich bisher gehalten? — Für einen Menschen. — Aber was ist der Mensch? Soll ich sagen: ein vernünftiges Thier? — Nein; denn ich müsste dann untersuchen, was ein Thier und was vernünftig ist, und so geriethe ich aus einer Frage in mehrere und schwierigere. Auch habe ich nicht so viel Muse, um sie mit solchen Spitzfindigkeiten zu vergeuden; vielmehr will ich lieber betrachten, was von selbst und unter Leitung der Natur meinem Denken bisher aufstiess, so oft ich mich selbst betrachtete. [9]) Also zuerst bemerkte ich, dass ich ein Gesicht, Hände, Arme und jene ganze Gliedermaschine hatte, wie man sie auch an einem Leichnam sieht, und die ich mit dem Namen „Körper“ bezeichnete. Ich bemerkte ferner, dass ich mich nährte, ging, fühlte und dachte; ich bezog diese Thätigkeiten auf die Seele; aber was diese Seele sei, nahm ich nicht wahr, oder ich stellte sie mir als ein feines Etwas vor, nach Art eines Windes oder Feuers oder Aethers, welcher meinen gröberen Bestandtheilen eingeflösst war. Ueber meinen Körper hatte ich nicht den mindesten Zweifel, sondern meinte, dessen Natur bestimmt zu kennen, und wenn ich versucht hätte, diese Natur so zu beschreiben, wie ich sie mir vorstellte, würde ich gesagt haben: Unter Körper verstehe ich Alles, was durch eine Gestalt begrenzt und örtlich umschrieben werden kann; was den Raum so erfüllt, dass es jeden anderen Körper davon ausschliesst; was durch Gefühl, Gesicht, Gehör, Geschmack oder Geruch wahrgenommen werden und sich auf verschiedene Weise bewegen kann; zwar nicht von selbst, aber von etwas Anderem, von dem es gestossen wird. Denn ich nahm an, dass die Kraft,

---

[9]) Auch hier tritt die dem Descartes angeborene Neigung zur Beobachtung hervor. Anstatt nach der Weise der Scholastiker die nähere Bestimmung der Seele aus dem reinen Denken und den blossen Beziehungsformen abzuleiten, zieht er es vor, dem Inhalte der Selbstbeobachtung nachzugehen. Denn man muss sich dabei durch das Wort „Denken“, was Descartes hier und an vielen anderen Stellen gebraucht, nicht irre machen lassen; es umfasst bei ihm wesentlich auch die Selbstwahrnehmung (Bd. I. 5), wie das Folgende ergeben wird.

sich selbst zu bewegen, zu empfinden und zu denken, auf keine Weise zur Natur des Körpers gehöre; vielmehr staunte ich, dass dergleichen Vermögen in einzelnen Körpern angetroffen werden. Da ich aber jetzt annehme, dass ein mächtiger und, wenn es zu sagen erlaubt ist, boshafter Betrüger absichtlich mich in Allem möglichst getäuscht habe, kann ich da auch nur das Kleinste von Alledem noch festhalten, was ich zur Natur des Körpers gerechnet habe? Ich merke auf, ich denke nach, ich überlege; ich finde nichts; ich ermüde, indem ich den Versuch vergeblich wiederhole. — Was soll aber von dem gelten, was ich der Seele zutheilte, von dem Sich-ernähren und Einherschreiten? — Da ich keinen Körper habe, so sind auch dies nur Einbildungen. — Was aber von dem Wahrnehmen? — Auch dies ist ohne Körper unmöglich, und in dem Traume habe ich Vieles wahrzunehmen gemeint, von dem sich später ergab, dass ich es nicht wahrgenommen. — Was aber von dem Denken? — Hier treffe ich es; das Denken ist; dies allein kann von mir nicht abgetrennt werden; es ist sicher, ich bin, ich bestehe. — Wie lange aber? — Offenbar so lange, als ich denke; denn es könnte vielleicht kommen, dass, wenn ich mit dem Denken ganz endigte, ich sofort zu sein ganz aufhörte. Ich lasse jetzt nur das zu, was nothwendig wahr ist. Ich bin also genau nur ein denkendes Ding, d. h. eine Seele oder ein Geist oder ein Verstand oder eine Vernunft, Worte von einer mir früher unbekannten Bedeutung; aber ich bin ein wirkliches Ding, was wahrhaft besteht. — Aber welches Ding? — Ich habe gesagt: ein denkendes. — Was weiter? — Ich will annehmen, dass ich nicht jene Verbindung von Gliedern bin, welche der menschliche Körper heisst; ich bin auch nicht ein feiner Aether, der durch diese Glieder verbreitet ist; kein Wind, kein Feuer, kein Dampf, kein Hauch, nichts, was ich sonst mir einbilde; denn ich habe angenommen, dass Alles dies nichts ist. Aber der Satz bleibt: Trotzdem bin ich Etwas. — Vielleicht aber trifft es sich, dass selbst das, was ich für nichts angenommen habe, weil es mir unbekannt ist, in Wahrheit doch von mir, den ich kenne, nicht unterschieden ist. — Ich weiss dies nicht und streite darüber nicht; ich kann nur über das urtheilen, was mir bekannt ist. Ich weiss, dass ich da bin; ich

frage, wer bin ich, dieses Ich, von dem Offenbar kann die Erkenntniss dieses so genau au... Ich nicht von Etwas abhängen, von dem ich noch nic... weiss, dass es da ist, mithin auch nicht von Alledem, was ich mir eingebildet habe. Aber dieses Wort „eingebildet" erinnert mich an meinen Irrthum; denn ich würde in Wahrheit mir Etwas einbilden, wenn ich mir vorstellte [10]), dass ich Etwas sei; denn Vorstellen ist nichts Anderes, als die Gestalt oder das Bild eines körperlichen Gegenstandes betrachten. Nun weiss ich aber doch gewiss, dass ich bin, und zugleich, dass alle jene Bilder und überhaupt Alles, was auf die Natur von Körpern sich bezieht, möglicherweise nur Traumbilder sind. Hiernach erscheint es nicht minder verkehrt, wenn ich sage, ich will mich nur vorstellen, um genauer zu erfahren, wer ich bin, als wenn ich sagte: Ich bin zwar erwacht und sehe etwas Wirkliches; allein weil ich es noch nicht klar genug sehe, will ich mich bemühen, wieder einzuschlafen, damit die Träume mir es wahrhafter und überzeugender vorstellen sollen.

Ich erkenne also, dass nichts von dem, was ich durch die Einbildungskraft erfassen kann, zu diesem Wissen gehört, was ich von mir habe, und dass die Seele mit Sorgfalt davon zurückzuhalten ist, wenn sie ihre Natur genau

---

[10]) Das von Descartes gebrauchte „*imaginari*" ist hier der Kürze halber mit „vorstellen" übersetzt worden. Genauer ausgedrückt hätte es mit „bildlich vorstellen" übersetzt werden müssen. Es sind nämlich damit nicht die schöpferischen Gebilde der Einbildungskraft gemeint, welche aus dem verbindenden Denken hervorgehen (Bd. I. 25), und es kann deshalb auch das Wort in der Regel nicht mit „Einbilden" oder „Einbildungskraft" übersetzt werden, sondern es bezeichnet die Vorstellungen von früheren Sinneswahrnehmungen, insofern sie durch das Gedächtniss auch ohne Dasein ihres Gegenstandes in das Wissen wieder eintreten. Descartes will also sagen: Ich würde mir etwas einbilden (mich irren), wenn ich mich als ein sinnlich wahrnehmbares Ding vorstellte. Auch Spinoza hat diesen Unterschied von *imaginari* und *cogitare* (Ethik II. L. 17. E.).

erkennen will. — Aber was bin ich also? — Ein denkendes Ding. — Was ist dies? — Es ist ein Ding, was zweifelt, einsieht, bejaht, verneint, begehrt, verabscheut, auch vorstellt und wahrnimmt. [11]) Dies ist fürwahr nicht wenig, wenn es Alles mir zugehört. Aber weshalb sollte dies nicht sein? Bin ich es nicht selbst, der beinahe Alles bezweifelt, der dennoch Einiges einsieht, der das Eine für wahr behauptet, das Uebrige leugnet, der mehr zu wissen begehrt, der nicht betrogen sein will, der sich Vieles selbst unwillkürlich vorstellt und Vieles als solches bemerkt, was nicht von den Sinnen ihm zugeführt worden?

Was ist von Alledem, wenn ich auch noch träumen sollte, wenn auch der, welcher mich geschaffen, nach Möglichkeit mich täuschen sollte, nicht ebenso wahr als der

---

[11]) Diese Stelle ist für des Descartes' Begriff des Denkens (*cogitare*) wichtig. Descartes beschränkt das Denken nicht auf das Denken im eigentlichen Sinne, sondern rechnet auch das bildliche Vorstellen und Wahrnehmen, also das ganze Wissen (Bd. I. 10) dazu; ja er geht noch weiter; selbst das Begehren rechnet er zum Denken. Dagegen gelten ihm die Gefühle, insbesondere die durch die Zustände des Körpers veranlassten, nicht als ein Denken. Es ist dies die Folge einer noch mangelhaften Erkenntniss der elementaren Zustände der Seele. Wenn diese sich nach ihren obersten Arten in Wissen und Sein theilen, und zu dem Sein der Seele die Gefühle und die Begehren gehören, so kann das Begehren wohl ein Gegenstand des Wissens und Denkens werden, aber nie selbst ein solches sein; ja es giebt Gefühle und Begehren, die nicht einmal mit dem Bewusstsein ihrer verbunden sind. Zu diesem Fehler tritt noch der andere, dass Descartes das Fürwahrhalten nicht als eine Wissensart (Bd. I. 57) behandelt, die ihre eigenen natürlichen Ursachen hat, mit denen sie nothwendig verknüpft ist, und als deren Wirkung sie ohne alles Zuthun des Willens eintritt, sondern dass er dieses Fürwahrhalten als einen Ausfluss des Willens oder eines freien Entschlusses behandelt. Beide Mängel kehren auch in der Ethik von Spinoza wieder. Man sehe übrigens noch Erl. 12 und Anhang No. 1.

Satz, dass ich bin? Was unterscheidet es von meinem Denken? Weshalb kann es von mir unterschieden gesetzt werden? — Denn dass Ich Der bin, der zweifelt, der einsieht, der will, ist so offenbar, dass es nichts giebt, was dies deutlicher machen könnte. — Aber ich bin doch auch derselbe, der vorstellt. Denn wenn auch vielleicht nichts von dem, was ich vorstelle, nach meiner Voraussetzung wahr ist, so besteht doch in Wahrheit die Kraft des Vorstellens und macht einen Theil meiner Gedanken aus; ebenso bin ich es, der wahrnimmt oder die körperlichen Dinge gleichsam durch die Sinne bemerkt. Allerdings sehe ich ein Licht, höre ein Geräusch, fühle die Wärme; aber dies ist Täuschung, denn ich träume. Aber ich meine doch zu sehen, zu hören, mich zu erwärmen; dies kann nicht falsch sein; das ist eigentlich das, was in mir das Wahrnehmen heisst. Mithin ist, genau genommen, dieses Wahrnehmen nur ein Denken, und hiernach beginne ich schon etwas besser zu wissen, was ich bin. [12]) Allein dennoch scheint es mir, und ich kann mich der Meinung nicht erwehren, dass ich die körperlichen Dinge, deren Bilder im Denken geformt werden, und welche die Sinne erforschen, viel genauer kenne als jenes, ich weiss nicht was von mir, das ich mir nicht vorstellen kann. Es ist fürwahr wunderbar, dass die Dinge, die mir als zweifelhaft, unbekannt, fremd gelten, deutlicher als das, was wahr, was erkannt ist, ja als ich selbst, von

---

[12]) Hieraus ist abzunehmen, inwiefern Descartes das Wahrnehmen und das Begehren zu dem Denken rechnet. Nicht die wahrgenommenen Gegenstände, nicht die Vorgänge in den Sinnesorganen, welche das Wahrnehmen vermitteln, nicht der begehrte Gegenstand, sondern nur die bei dem Wahrnehmen und Begehren in der Seele auftretende Thätigkeit als solche rechnet Descartes zu dem Denken. Noch deutlicher spricht sich Descartes hierüber in No. 3. Th. I. seiner Prinzipien der Philosophie aus. Ebenso im Anhange No. 1. Es ist hiernach unzweifelhaft, dass Descartes unter Denken alle seelischen Thätigkeiten als solche versteht, getrennt von dem Inhalt, der diesen Thätigkeiten von den Sinnen zugeführt wird und der ja auf einer Täuschung beruhen konnte.

mir erfasst werden. Aber ich sehe, wie es sich verhält; meine Seele freut sich des Verirrens und lässt sich nicht in den Schranken der Wahrheit festhalten. Sei es also! wir wollen ihr noch einmal die Zügel schiessen lassen, damit, wenn sie später zur passenden Zeit angezogen werden, sie um so geduldiger sich lenken lasse. Betrachten wir die Dinge, die man gewöhnlich am genauesten zu kennen meint, d. h. die Körper, welche man fühlt, sieht; nicht die Körper überhaupt, denn diese allgemeinen Vorstellungen pflegen etwas verworren zu sein, sondern einen einzelnen. Nehmen wir z. B. dieses Wachs. Es ist erst vor Kurzem aus dem Honigkuchen ausgeschmolzen worden; es hat noch nicht allen Honiggeschmack verloren und hat noch etwas von dem Geruch der Blumen, aus denen es gesogen worden. Seine Farbe, Gestalt, Grösse ist offenbar; es ist hart, kalt, leicht zu greifen und giebt, wenn man es pocht, einen Ton von sich. Alles ist mithin an ihm vorhanden, was nöthig scheint, um einen Körper auf das bestimmteste zu erkennen. Aber siehe, während ich spreche, wird es dem Feuer genähert; die Reste des Wohlgeschmackes verlöschen; der Geruch verschwindet; die Farbe verändert sich; die Grösse nimmt zu; es wird flüssig, warm, kann kaum noch berührt werden und giebt, geschlagen, keinen Ton mehr von sich. — Ist dies noch dasselbe Wachs geblieben? — Es ist geblieben; man muss es zugeben; Niemand leugnet es, Niemand ist anderer Meinung. — Was also war es in ihm, was man so bestimmt erfasste? — Sicherlich nichts von dem, was man durch die Sinne erreichte; denn Alles, was unter den Geschmack, den Geruch, das Gesicht, das Gefühl oder das Gehör fiel, hat sich verändert; nur das Wachs ist geblieben. Vielleicht war es das, was ich jetzt denke; nämlich, dass dieses Wachs nicht diese Süsse des Honigs, nicht dieser Duft der Blumen, nicht jene weisse Farbe, jene Gestalt, jener Ton gewesen sei, sondern ein Körper, der mir kurz vorher in diesen Bestimmungen erschien und nun in anderen. Was ist aber genau das, was ich so vorstelle? Geben wir Acht; entfernen wir Alles, was nicht zum Wachs gehört, und sehen wir, was übrig bleibt. Nichts als etwas Ausgedehntes, Biegsames, Veränderliches. Was ist aber dies Biegsame, Veränderliche? Etwa, dass ich mir vorstelle, dieses Wachs könne aus einer runden

Gestalt in eine viereckige und dann wieder in eine dreieckige verwandelt werden? — Durchaus nicht; denn ich weiss wohl, dass es unzähliger solcher Veränderungen fähig ist, aber ich kann diese zahllosen im Vorstellen nicht einzeln durchlaufen, und dieser Begriff kann deshalb nicht von dem Vorstellungsvermögen herkommen. — Was ist „ausgedehnt"? Ist etwa selbst seine Ausdehnung unbekannt? Denn im schmelzenden Wachs nimmt sie zu, im heissen noch mehr, und wieder mehr, wenn die Hitze gesteigert wird. Ich würde auch nicht richtig beurtheilen, was das Wachs ist, wenn ich nicht annähme, dass es der Ausdehnung nach mehr Veränderungen annimmt, als ich mir irgend vorstellen möchte. — Ich muss also anerkennen, dass ich das, was das Wahre ist, nicht bildlich vorstelle, sondern nur mit der Seele allein erfasse. Ich sage das von diesem einzelnen Wachse, denn von dem Wachse überhaupt ist dies noch klarer. — Was ist nun dieses Wachs, was ich nur mit der Seele erfasse? — Es ist dasselbe, was ich sehe, berühre, mir vorstelle, also dasselbe, wofür ich es im Anfange nahm. Aber, und dies ist festzuhalten, seine Erkenntniss ist kein Sehen, kein Berühren, kein bildliches Vorstellen und ist es nie gewesen, obgleich es früher so schien, sondern ein Schauen der Seele allein, welches bald unvollkommen und verworren sein kann wie vorher, bald klar und deutlich wie jetzt, je nachdem ich weniger oder mehr auf das, woraus es besteht, Acht habe. [18a])

[18a]) In dem Vorhergehenden ist der für Descartes wichtige Unterschied zwischen bildlichem Vorstellen und blossem Denken entwickelt. Er ruht auf dem Gegensatz von Wahrnehmen und Denken, welchen schon Plato aufgestellt hat, und woraus sich die Ansicht gebildet hat, dass das Wesen der Dinge nicht durch Wahrnehmen, sondern nur durch das Denken erfasst werden könne. Bei Plato wird dieser Beweis mehr auf die Beziehungsvorstellungen (gleich, ungleich, grösser, kleiner u. s. w.) gestützt. Diese sind allerdings nicht aus dem Wahrnehmen entlehnt, und indem sie Plato irrthümlich für seiende Bestimmungen der Dinge nimmt, entsteht bei ihm die Meinung, dass das Denken allein das

Aber währenddem staune ich, wie sehr meine Seele zu dem Irrthnm neigt; denn obgleich ich dies bei mir still nnd schweigend bedenke, bleibe ich doch in den Worten stecken und werde dnrch den Sprachgebranch beinahe irre geführt. Denn wir sagen, dass wir das Wachs selbst sehen, und wenn es da ist, dies nicht aus seiner Farbe

---

Wesen, das Unveränderliche und Ewige in den Dingen erfasse. Diese Ansicht theilt auch Aristoteles, und sie ist von ihm auf die Scholastiker und von diesen anf Descartes und Spinoza übergegangen. Descartes versucht hier einen nenen Beweis dafür, der anf den Unterschied der Begriffe gegen die bildlichen oder Einzelvorstellungen sich stützt. Indem das Vorstellen nur die letzteren bietet, der Begriff aber eine unendliche Menge solcher Einzelvorstellungen umfasst, kann der Begriff nicht mit dem Vorstellen, sondern nnr mit dem Denken erfasst werden, nnd da das Einzelne in seiner Bestimmtheit fortwährend wechselt nnd sich verändert, so ist nnr der Begriff das Wahre, das Wesen des Dinges, nnd es wird nur dnrch das Denken erfasst. — So die Ausführung von Descartes. Es ist aber dabei die Natur des begrifflichen Trennens übersehen, welches durch seine Thätigkeit aus den Einzelvorstellnngen die Begriffe entwickelt. Indem jenes begriffliche Trennen ans den vielerlei einzelnen Gestalten des Wachses alles Besondere absondert nnd nur das ihnen allen Gemeinsame zurückbehält, ist in diesem Gemeinsamen der Begriff der Ausdehnung gewonnen, nnd dieser Begriff ist nicht etwas von der Einzelvorstellung durchans Verschiedenes, sondern vielmehr ein Stück, ein Theil derselben, nämlich das begriffliche Stück, was in jeder einzelnen Gestalt mit enthalten ist und macht, dass dieses Einzelne eben eine Gestalt oder ein Ansgedehntes oder das Wachs ist. Dasselbe gilt für das Veränderliche und überhaupt für alle Begriffe des Seienden, wie in Bd. I. 16 näher dargelegt worden ist. Deshalb ist der Inhalt dieser Begriffe ebenso gut ein Wahrgenommenes, wie der einzelne Gegenstand, und der Unterschied des Begriffes von der Wahrnehmung liegt nicht in der Quelle dieses Inhaltes, sondern lediglich in der Form und darin, dass dieser Inhalt des Begriffs nnr

oder Gestalt erst folgern; ich würde deshalb angenommen haben, dass das Wachs durch das Sehen der Angen und nicht dnrch das Schanen der Seele allein erkannt werde; allein ich hatte schon oft von meinem Fenster Menschen auf der Strasse vorübergehen sehen, von denen ich ebenso wie von dem Wachs zu sagen pflegte, dass ich sie selbst sähe. Aber was hatte ich gesehen? Nur Hüte und Kleider, und nnter diesen konnten Automaten stecken, die ich aber für Menschen hielt. So erfasste ich das, was ich mit den Angen zn sehen meinte, nur durch die Urtheilskraft, die in meiner Seele ist. Wer indess weiser als die Menge sein will, mnss sich hüten, seine Zweifel blos aus Redensarten zu entnehmen, welche die Menge erfunden hat; wir müssen also fortfahren, indem wir Acht haben, ob ich vollkommen nnd offenbar erkannte, was das Wachs ist, als ich es zuerst erblickte und glaubte, dass ich es durch die äusseren Sinne oder wenigstens durch den gemeinen Menschenverstand, wie man sagt, d. h. durch das Vorstellungsvermögen erkannte; oder ob vielmehr erst jetzt, wo ich genauer erforscht habe, was es ist, und wie es erkannt wird. Darüber zu zweifeln, wäre sicherlich verkehrt. Denn was war in der ersten Vorstellung deutlich? Was war darin nicht derart, dass jedes Thier es fassen konnte? Aber wenn ich das Wachs von seinen äusseren Bestimmnngen nnterscheide und gleichsam nach

---

einen Theil des Inhaltes von dem Einzelnen bildet, und zwar einen Theil besonderer Art, zu dessen Aussonderung allerdings neben dem Wahrnehmen noch das Denken nöthig ist. Aber in keinem Falle kann das Denken allein diesen Inhalt seiner Begriffe gewinnen, vielmehr kann es diesen Inhalt nur dem Wahrgenommenen entnehmen. Damit fällt dieser von Descartes festgehaltene Gegensatz. Der Inhalt des Seienden, sowohl nach seinen wesentlichen wie nach seinen unwesentlichen Bestimmungen, kann nur durch das Wahrnehmen gewonnen werden, und das Denken kann nichts thun, als diesen Inhalt bearbeiten, d. h. ihn trennen, verbinden oder beziehen. Wahrnehmen und Denken sind nicht zwei verschiedene Arten der Erkenntniss, sondern nur beide vereint geben die Erkenntniss, und diese Erkenntniss ist nnr eine (Bd. I. 68.)

abgenommenen Kleidern nackt betrachte, so kann ich es dann in Wahrheit nicht ohne den menschlichen Verstand erfassen, sollte dabei auch ein Irrthum in mein Urtheil unterlaufen. Was soll ich aber von dieser Seele selbst sagen oder von mir selbst, da ich schon nichts Anderes neben der Seele in mir anerkenne? Wie sollte ich, der ich dieses Wachs so bestimmt zu erfassen scheine, nicht mich selbst viel wahrhafter, gewisser, sowie viel deutlicher und klarer erkennen? Denn wenn ich das Dasein des Wachses daraus abnehme, dass ich es sehe, so folgt sicherlich gerade daraus, dass ich es sehe, noch viel gewisser, dass auch ich selbst bestehe. Denn es kann sein, dass das, was ich sehe, nicht wirklich Wachs ist; es ist selbst möglich, dass ich keine Augen habe, durch welche etwas gesehen wird; aber es ist unmöglich, dass, wenn ich sehe oder (was ich nicht für verschieden halte) wenn ich zu sehen denke, Ich nicht selbst ein denkendes Etwas bin. Auf gleiche Weise folgt, wenn ich das Dasein des Wachses daraus abnehme, dass ich es fühle, dasselbe, nämlich dass ich bin; ebenso folgt dasselbe daraus, dass ich mir etwas vorstelle, oder aus sonst einem Grunde. Das, was ich bei dem Wachse bemerke, lässt sich nun auf alles Andere, was ausser mir ist, anwenden. [18 b]) Wenn mithin die Kenntniss des Wachses deutlicher geworden ist, nachdem sie mir nicht blos durch das Gesicht und Gefühl allein, sondern aus mehreren Umständen bekannt geworden, um wie viel bestimmter muss ich offenbar mich selbst erkennen, da kein Umstand zur Kenntniss des Wachses oder irgend eines anderen Körpers beitragen kann, ohne nicht zugleich auch die Natur meiner Seele besser darzulegen. Aber es giebt ausserdem noch so vieles Andere in der Seele, was deren Kenntniss deutlich machen kann, dass das, was aus den Körpern sich dafür ergiebt, kaum zu rechnen ist.

So bin ich denn unwillkürlich dahin gekommen, wohin ich schon vorher wollte. Denn da sich nun ergeben hat, dass selbst die Körper nicht eigentlich von den Sinnen

---

[18 b]) Diese Stelle beweist deutlich, dass Descartes das Denken genau in dem Sinne versteht, wie es in Anmerkung 12 dargelegt worden ist.

oder von dem Vorstellen, sondern nnr von dem Verstande allein erkannt werden, und dass diese Erkenntniss nicht auf dem Fühlen oder Sehen derselben beruht, sondern darauf, dass der Verstand sie auffasst, so erkenne ich klar, dass nichts leichter und sicherer von mir erkannt werden kann als meine Seele. Da indess die Gewohnheit alter Meinungen nicht so schnell abgelegt werden kann, so will ich hier anhalten, damit diese neue Erkenntniss durch längeres Erwägen sich meinem Gedächtniss tiefer einpräge. [14])

---

[14]) Nachdem Descartes in dem ersten Kapitel Alles ohne Ausnahme in Zweifel gestellt hat, sucht er in diesem den festen Punkt zu gewinnen, welcher die Wahrheit enthält, und von dem sicher weiter gegangen werden kann. Er findet diesen Puukt in seinem berühmten Satz: Ich denke, also bin ich. Indem er so dass Dasein des Ichs als eines denkenden gewonnen hat, sucht er dann die weiteren Bestimmungen dieses denkenden Ichs zu finden, und der übrige Theil des Kapitels beschäft sich mit den verschiedenen Arten des Denkens und mit dem Unterschiede des Vorstellens nnd Denkens im engeren Sinne. Dieser Theil des Kapitels ist bereits bei den betreffenden Stellen erläutert worden; es bleibt der erste, welcher der wichtigere ist nnd erst hier sich voll übersehen lässt.

Znnächst ist festzuhalten, dass dieser Satz: „Ich denke, also bin ich", nicht als die Konklusion eines logischen Schlusses zu nehmen ist; denn dazn fehlt der Obersatz. Descartes selbst hat dies in seiner Antwort auf die Einwürfe des Gassendi erklärt. Er sagt da: „Ich begehe damit keine *petitio principii;* denn ich setze keinen Obersatz voraus, vielmehr behaupte ich, dass der Satz: Ich denke, also bin ich, eine eigenthümliche Wahrheit ist, die sich der Seele ohne Hülfe eines allgemeinen Satzes und ohne alle logische Ableitung aufdrängt. Er ist kein Vorurtheil, sondern eine natürliche Wahrheit, die sofort nnd unwiderstehlich den Verstand für sich einnimmt".

Wenn danach der Satz ein ursprünglicher ist, so entsteht die weitere Frage, ob dieser Satz ein analytisches oder synthetisches Urtheil enthält, d. h. ob das Sein des Ich schon in dem Denken des Ich enthalten ist nnd nur

Dritte Untersuchung.

Ueber Gott, und sein Dasein.

Ich will nun meine Augen schliessen, meine Ohren zuhalten und alle meine Sinne wegwenden, auch die Bilder aller körperlichen Dinge aus meinen Gedanken

---

aus ihm abgesondert zu werden braucht, oder ob dieses Denken für sich das Sein noch nicht enthält? Im ersten Falle würde die Wahrheit des Satzes einfach auf dem Satz des Widerspruchs (Bd. I 68) beruhen; im anderen Falle müsste die Grundlage eine andere sein.

Diese Frage ist nicht leicht zu entscheiden; Descartes selbst hat sich darüber hier nicht ausdrücklich ausgesprochen, ja diesen Unterschied sich überhaupt nicht klar gemacht. Nach der ganzen Darstellung, sowie nach den bestimmteren Aussprüchen in den drei Jahre später erschienen „Prinzipien der Philosophie“ ist indess nicht zu zweifeln, dass der Satz von Descartes im Sinne eines analytischen Urtheils aufgestellt ist, und so fällt der ganze Nachdruck auf den Inhalt und die Natur des: Ich denke.

Descartes giebt zunächst zu, dass es ihm bei diesem „Ich denke“ gar nicht auf das Denken in seiner Allgemeinheit ankomme; vielmehr genüge jede besondere Art des Denkens zur Annahme des Seins. So sagt er, man hätte ihm entgegnet, es lasse sich ebenso gut sagen: „Ich athme, also bin ich“; und Descartes erwidert hierauf, dass das Athmen, als ein körperlicher Vorgang, dazu nicht geeignet sei; denn von dessen Dasein habe der Mensch keine Gewissheit; aber wenn man darunter verstehe: „Ich stelle mir vor, oder ich meine, dass ich athme“, so sei dieser Gedanke zu athmen ebenso gut wie das „Ich denke“ geeignet, das Sein des Ich daraus zu entnehmen.

Hieraus und aus dem, was in Erl. 12 und 13[b] über den Begriff des Denkens, wie Descartes ihn nimmt, gesagt ist, erhellt, dass er seinen Ausspruch von dem Sein des Ich auf die seelischen Thätigkeiten überhaupt, welche bei dem Ich auftreten, stützt. Jede einzelne seelische

vertilgen oder wenigstens, weil dies kaum möglich ist, sie als eitel und falsch für nichts achten; ich will mich allein anreden und ganz durchschauen und so versuchen,

---

Thätigkeit des Ich, als solche, soll nach Descartes ein Beweis für das Sein des Ich abgeben; aber auch nur diese Thätigkeit, und nicht der bestimmtere Inhalt dieser Thätigkeit, so weit dieser Inhalt aus einer Sinneswahrnehmung abgenommen worden ist.

Deshalb kann man auch den Descartes nicht damit widerlegen, dass man, wie versucht worden ist, sagt: der Satz: „Ich laufe, oder: ich tanze, also bin ich", ergebe dann ebenso, wie das: Ich denke, den Beweis für das Sein des Ich; denn bei diesen Thätigkeiten ist der Körper betheiligt, und sie können nur vermittelst der Sinne der Seele zugeführt werden, wo eine Täuschung stattfinden kann.

Wenn nun die seelischen Thätigkeiten als solche nach Descartes eine Gewissheit für das Sein des Ich abgeben sollen, so ist dies doch nur dann möglich, wenn diese Thätigkeiten schon das Sein des Ich in sich enthalten, d. h. wenn sie nur eine bestimmtere Art dieses Seins darstellen, oder wenn der Satz nur ein analytisches Urtheil ist, welches in seinem Begriff: Ich denke, schon das Sein des Ich mit enthält.

Dass dies die wahre Meinung des Descartes ist, erhellt deutlich aus seinen Worten (vergl. Erl. 13[b]), wo Descartes sagt: „Es ist möglich, dass ich keine Augen „habe, aber es ist unmöglich, dass, wenn ich sehe, oder „zu „sehen denke, ich nicht selbst ein denkendes Etwas bin" (*ut ego ipse cogitans non aliquid sim*). Dieses „unmöglich" konnte Descartes nicht behaupten, wenn er nicht annahm, dass in solcher Behauptung ein Widerspruch enthalten sei und dieser Widerspruch kann nur dann darin enthalten sein, wenn das: „Ich denke" schon das Sein des Ich in sich schliesst, so dass also der Satz nur ein analytisches Urtheil ist.

Nun kann man dies sicherlich dem Descartes zugestehen, und man kann dies auch nicht damit bestreiten, dass das Produkt des Denkens nur eine Vorstellung oder ein Gedanke sei und als solcher gerade den Gegensatz zum Seienden bilde. Allerdings ist dieses Produkt nur

mich selbst mir allmählich bekannt nnd vertraut zu machen. Ich bin ein denkendes Ding, d. h. was zweifelt, bejaht, verneint, Weniges erkennt, Vieles nicht weiss, was will

---

eine blosse Vorstellung und als ein Wissen der Gegensatz zum Sein, allein dies hebt nicht auf, dass diese Vorstellung von einem Thätigen, also Seienden hervorgebracht werden kann.

Wenn indess dieses Denken anch als eine Thätigkeit ein Seiendes ist, so tritt doch das wichtigere Bedenken auf, dass das Ich zuvor sich dieser seiner Thätigkeit bewusst werden mnss, ehe es sein eigenes Sein darans ableiten und den Satz des Descartes anfstellen kann. Dieses „bewusst werden" ist nun aber nicht nothwendig mit jedem Denken oder jeder seelischen Thätigkeit verbunden. Selbst wenn man das „Unbewusste" nicht in der Ausdehnung wie E. v. Hartmann nimmt, so kann doch das Bewusstsein einzelner Denkakte ein so schwaches sein, dass es, wie Herbart sagt, „unter der Schwelle bleibt". In jedem Falle ist es aber ein blosses Wissen, was selbst, wenn es mit dem Denken als einem Thätigen oder Seienden eng verhunden ist, doch durch den nnüberwindlichen Gegensatz zwischen Wissen und Sein von ihm getrennt bleibt nnd deshalb ist die Kardinalfrage nicht erledigt: Wie gelangt das Seiende in das Wissen; wie und wodurch weiss das Ich von seinen seelischen Thätigkeiten, oder von seinem geistigen Sein. Hierauf kann Descartes keine Antwort geben. Er sagt nur: „Das Denken allein kann „von mir nicht abgetrennt werden; es ist sicher, ich bin, „ich bestehe". (S. 30.) Indess kann man dem Descartes wohl zugeben, dass für diesen Satz eine sehr grosse Gewissheit bei dem betreffenden Ich vorhanden sein mag, allein Gewissheit oder persönliche Ueberzeugung ist immer noch keine Wahrheit. Ebenso ist der bereits angeführte Satz (S. 37), „es ist unmöglich, dass, wenn ich sehe, oder „zu sehen denke, ich nicht selbst ein denkendes Etwas bin" nur als analytisches Urtheil nnzweifelhaft, d. h. wenn schon feststeht, dass ich denke; allein da dafür nur das eigene Bewusstsein geltend gemacht werden kann, so erhellt, dass dieser Satz nicht den Gegensatz zwischen Wissen nnd Sein aufheben nnd nicht die Brücke bilden

und nicht will, was auch bildlich vorstellt und wahrnimmt. Denn wie ich früher bemerkt habe, ist vielleicht das, was ich vorstelle und wahrnehme, nichts ausserhalb meiner;

---

kann, von welcher das Wissen (Bewusstsein) das Sein (das Ich) mit unzweifelhafter Sicherheit erreicht.

Diese grosse Frage, in welcher Weise das Wissen das Seiende erreichen oder erfassen kann, ist also auch von Descartes nicht gelöst worden. Man kann ihm zugeben, dass er in dem Selbstbewnsstsein des Menschen von seinen geistigen Thätigkeiten denjenigen Vorgang benutzt, wo diese Folgerung vom Wissen anf das Sein den höchsten Grad von Gewissheit erreicht, allein Gewissheit ist, wie gesagt, noch keine Wahrheit, und es wird sonach bei dem Fnndamentalsatz des modernen Realismus bleiben, wonach die Brücke, auf welcher das Seiende von dem Wissen in voller Wahrheit erfasst werden kann, noch bis heute nicht gefunden ist und wohl für immer unfindbar bleiben wird (Bd. I. 67 u. f.). In Kap. 3 kommt Descartes selbst auf diese Frage und ist das Weitere da nachzusehen.

Derselbe Irrthum, in welchem Descartes befangen geblieben ist, tritt bei Schopenhauer noch einmal auf. Bei der Sinneswahrnehmung hält dieser an dem Idealismus Kant's fest; allein die hohe Gewissheit, welche der innern Wahrnehmung, oder dem Bewusstsein nnserer eigenen seelischen Zustände einwohnt, hat ihn verleitet, diese Gewissheit auch für die Wahrheit selbst zu nehmen nnd so den Willen, worunter er anch die Gefühle versteht, für das Ding-an-sich zu erklären.

Umgekehrt hat Hegel in dem *Cogito ergo sum* des Descartes eine Bestätigung für seine eigene Behauptnng, nämlich von der Identität des Denkens und Seins, finden wollen. Allein wenn Hegel sich nur einigermaassen die Mühe genommen hätte, das zu lesen, was Descartes hier nnd im Anhange, sowie im Anfange seiner Prinzipien der Philosophie über das Denken sagt, so hätte er gesehen, dass Descartes unter dem Denken etwas dnrchaus Verschiedenes von dem Denken bei Hegel versteht. Anstatt ohne Weiteres jene Identität zu behaupten und damit sich jede weitere Mühe zu ersparen, thut Descartes gerade das Entgegengesetzte, und sucht, wie Kapitel 1, 2 und 3 er-

aber dennoch bin ich gewiss, dass jene Arten des Denkens, die ich Wahrnehmung und bildliches Vorstellen nenne, als Arten des Denkens wenigstens in mir sind. Und mit diesem Wenigen habe ich Alles aufgezählt, was ich wirklich weiss, oder wenigstens was zu wissen ich bis jetzt bemerkt habe.

Nun will ich sorgfältig umherschauen, ob bei mir sich vielleicht noch Anderes befindet, auf das ich noch nicht geachtet. Ich bin gewiss, dass ich ein denkendes Ding bin; aber weiss ich auch, was dazu gehört, dass ich einer Sache gewiss bin? [15]) Denn in jener ersten Er-

---

geben, mit vieler Mühe und höchster Sorgfalt nach einem Satze, welcher das Wissen mit voller Sicherheit zu dem Seienden überführen kann.

[15]) Hier geht Descartes auf die Frage nach dem Kriterium der Wahrheit ein, welches Kriterium bekanntlich Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft für eine Unmöglichkeit erklärt hat (Bd. II. 106 und Bd. III. 17). Allein so scheinbar Kant dies darlegt, so ist es doch nicht richtig, und alle Gewissheit und alle Wissenschaft ist nur möglich, weil es Kriterien der Wahrheit giebt, die sich natürlich nicht auf den Inhalt beziehen können, wie Kant irrthümlich meinte, sondern auf die Quelle, aus der dieser Inhalt geschöpft ist, und auf die Art, wie er bearbeitet wird. Deshalb hat Descartes ganz Recht, die Untersuchung auf die Natur dieser Kriterien zu richten. Man könnte entgegnen, dass diese Frage schon mit dem „*Cogito, ergo sum*“ abgemacht sei; allein in diesem Satze ist nur von dem Kriterium der Wahrheit eine Anwendung, ein Gebrauch gemacht worden; hier wird aber dieses Kriterium für sich untersucht. Man sieht also, dass die Frage nach dem Kriterium der Wahrheit noch über dem Satz „*Cogito, ergo sum*“ steht. Das Erste ist nach Descartes der Satz, dass alles klar und deutlich Erkannte gewiss oder vielmehr wahr sei. (Descartes verwechselt fortwährend die Gewissheit mit der Wahrheit.) Weil nun der Satz „*Cogito, ergo sum*“ zu den klaren und deutlichen Erkenntnissen gehört, deshalb ist dieser Inhalt wahr, d. h. sowohl das Denken als das Ich, in welchem Ich das Sein enthalten ist.

kenntniss ist nur ein klares und deutliches Wissen dessen, was ich behanpte. Dies könnte nicht hinreichen, mich von der Wahrheit dessen zu vergewissern, wenn es möglich wäre, dass etwas, was ich so klar und deutlich weiss, falsch sein könnte. Ich kann deshalb als allgemeine Regel anfstellen, dass Alles wahr sei, was ich völlig klar und deutlich weiss.

Allein früher habe ich doch Vieles für ganz gewiss und offenbar angenommen, was ich doch später als zweifelhaft erkannt habe. Was ist dies gewesen? — Es war die Erde, der Himmel, die Gestirne und alles Uebrige, was ich durch die Sinne wahrnahm. — Was aber wnsste ich von ihnen deutlich? Nichts, als dass die Vorstellnngen oder Gedanken solcher Dinge meiner Seele vorschwebten; aber dass solche Vorstellungen in mir seien, lengne ich auch jetzt nicht. Etwas Anderes aber war es, was ich behauptete und was ich bei meiner Gewohnheit zn glanben klar zu wissen meinte, aber in Wahrheit nicht wusste; nämlich dass gewisse Dinge ausserhalb meiner bestehen, von denen jene Vorstellnngen ausgingen, nnd denen sie überhaupt ähnlich wären. Dies war es, worin ich entweder getäuscht wurde, oder was, wenn ich recht hatte, nicht von der Kraft meines Wissens herkam. — Wie aber, wenn ich in Betreff der Arithmetik oder Geometrie etwas sehr Einfaches nnd Leichtes in Betracht nahm, wie dass Zwei mit Drei znsammen Fünf sind oder Aehnliches, schaute ich nicht wenigstens dies so deutlich an, dass ich es für wahr behanptete? — Allerdings habe ich einen Zweifel darüber später nur deshalb zngelassen, weil es mir beikam, dass vielleicht ein Gott mir eine solche Natur habe verleihen können, dass ich anch in Betreff dessen getänscht würde, was mir als das Allergewisseste erschien. So oft diese vorgefasste Meinung von der Allmacht Gottes mir beikommt, mnss ich anerkennen, dass, wenn er will, er leicht bewirken kann, dass ich auch in dem irre, was ich mit meinen geistigen Augen am deutlichsten zu erblicken glaube. Wenn ich aber zn den Gegenständen selbst mich wendete, welche ich deutlich zu wissen glaubte, dann wurde ich durch sie so gänzlich überzengt, dass ich unwillkürlich in die Worte ausbrach: Möge mich täuschen, wer es vermag; niemals wird er doch es bewirken, dass ich Nichts bin, so lange ich denke, etwas

zu sein, oder dass es je wahr sein könnte, ich sei niemals gewesen, da es doch wahr ist, dass ich bin; oder dass Zwei und Drei zusammen weniger oder mehr als Fünf seien, oder Aehnliches, worin ich nämlich einen offenbaren Widerspruch erkenne. Und da ich sicherlich keinen Anlass habe zu glauben, es gebe einen betrügerischen Gott, nnd ich noch nicht sicher weiss, ob es überhaupt einen Gott gebe, so ist dieser, so zu sagen, metaphysische Zweifelsgrund, welcher nur von dieser Annahme ausgeht, sehr schwach. Damit indess auch dieser Anlass so bald als möglich beseitigt werde, muss ich prüfen, ob Gott ist, und ob, wenn er ist, er ein Betrüger sein kann. Denn so lange ich hierüber noch keine Gewissheit habe, werde ich über keinen anderen Gegenstand irgend Gewissheit erlangen können. [16])

---

[16]) Hier erkennt Descartes selbst an, dass sein oben gesetztes Kriterium der Wahrheit nicht zureicht. Will man einmal alle Möglichkeiten znlassen, welches hier in der Form eines allmächtigen Gottes geschieht, so kann dagegen nichts sich erhalten. Wir sehen, wie Descartes hier in dem Dilemma steckt; einmal hat die Möglichkeit oder die Allmacht Gottes keine Schranke; da sie nur eine Beziehungsform ist, so kann sie sich gegen Alles wenden und Alles erschüttern, selbst den Satz des Widerspruchs; aber daneben besteht die innere Nothwendigkeit, mit der die Fundamentalsätze der Wahrnehmung und des Widerspruchs auch bei Descartes sich geltend machen. Aus diesem Dilemma giebt es keine Lösung durch Beweisgründe; bald erfasst den Denkenden die Nothwendigkeit, den Widerspruch für unwahr zu erklären, bald erkennt er, dass Alles möglich ist, also auch jener Satz nicht wahr sein könne. Hier giebt es keinen Ausweg, als der Nothwendigkeit der Fundamentalsätze zu vertrauen. Descartes wählt aber einen anderen Weg. Er beweist aus der Güte Gottes, dass er seine Allmacht, uns zu täuschen, hier nicht anwenden könne. Dies ist ein offenbarer Zirkelschluss, da das Dasein Gottes erst auf jenes Kriterium der Wahrheit gestützt wird. Descartes ist so sehr auf das Beweisen versessen, dass er lieber einen schlechten Beweis giebt, als zugesteht, dass keiner möglich sei.

Nun scheint aber die Ordnung zu fordern, dass ich zuvor alle meine Gedanken unter gewisse Gattungen bringe und ermittele, in welchen Gattungen die Wahrheit oder der Irrthum eigentlich enthalten ist. Einige dieser Gedanken sind gleichsam Bilder, denen der Name „Vorstellung“ zukommt; so, wenn ich an einen Menschen oder eine Chimäre oder an den Himmel oder einen Engel oder an Gott denke; andere Gedanken haben aber daneben noch eine andere Form; so wenn ich will, wenn ich fürchte, wenn ich bejahe, wenn ich verneine; ich erfasse da zwar immer einen Gegenstand als Unterlage meines Gedankens, aber ich erfasse doch auch da in dem Gedanken etwas mehr als ein blosses Bild jenes Gegenstandes, und deshalb werden einige Gedanken Begehrungen oder Affekte, andere aber Urtheile benannt. [17])

Was nun die blossen Vorstellungen anlangt, so können sie, für sich betrachtet und auf nichts Anderes bezogen, eigentlich nicht falsch sein, denn mag ich nun eine Ziege oder eine Chimäre mir vorstellen, so ist es gleich wahr, dass ich mir die eine wie die andere vorstelle. Auch in den Begehrungen und Affekten ist keine Unwahrheit zu fürchten; denn wenn sie auch schlecht sind, wenn

---

[17]) Descartes rechnet, wie schon in Erl. 10 bemerkt worden, auch das Wollen zum Denken. Allein der wesentliche Unterschied beider Zustände nöthigt ihn hier, die Vorstellungen (*ideae*) von dem Wollen oder Begehren (*voluntates, affectus*) zu trennen, und Descartes fühlt sehr wohl, dass bei dem Wollen mehr ist als blosses Vorstellen oder Wissen. Hätte er näher diese Zustände verfolgt, so würde er erkannt haben, dass das Wollen vielmehr als ein Seiendes den Gegensatz zu dem Wissen oder Vorstellen bildet, und dass ein Wissen mit dem Wollen nur verbunden sein kann. Das Wort „*idea*“ ist hier durchgängig mit „Vorstellung“ übersetzt, da man unter Idee im Deutschen gewöhnt ist, die Platonischen oder Kant'schen Ideen zu verstehen, während die hier von Descartes gegebenen Beispiele deutlich zeigen, dass er damit ebensowohl die Vorstellung Gottes wie eines einzelnen sichtbaren Gegenstandes, und ebensowohl das Wahrgenommene wie die Bilder der Phantasie versteht.

ich auch das wünschen kann, was niemals sein kann, so ist es doch nicht nnwahr, dass ich dieses wünsche. Somit bleiben nur die Urtheile, wo ich mich vor Täuschung zu hüten habe.[18]) Der hanptsächlichste und häufigste Irrthum aber, der in ihnen angetroffen werden kann, besteht darin, dass ich die Vorstellnngen, die in mir sind, für ähnlich oder übereinstimmend mit gewissen Dingen ausserhalb meiner erachte. Denn wenn ich diese Vorstellungen nnr als gewisse Arten meines Denkens betrachtete und sie auf nichts Anderes bezöge, so könnten sie mir kaum irgend einen Stoff zum Irrthum geben.

Von diesen Vorstellnngen sind nnn, wie mir scheint, einige angeboren, andere hinzugekommen, andere von mir selbst gebildet. Denn wenn ich einsehe, was ein Ding ist, was die Wahrheit ist, was der Gedanke ist, so kann ich dies nicht anders woher haben, als von meiner Natur; wenn ich aber jetzt einen Lärm höre oder die Sonne sehe oder das Feuer fühle, so habe ich bis jetzt angenommen, dass diese Vorstellungen von gewissen

---

[18]) Der Satz, dass die Unwahrheit nicht in dem einzelnen Begriff, sondern nur in der Verbindung derselben enthalten sein kann, kommt schon in den Kategorien des Aristoteles vor. Diese Verbindnng ist nnn allerdings bei dem Wahrnehmen vorhanden; denn jede Wahrnehmung enthält das Setzen ihres Inhaltes als eines Seienden ausserhalb ihrer. Trenne ich aber, wie Descartes will, dieses Setzen des Gegenstandes ab, so bleibt allerdings nur die blosse Vorstellung. Dagegen ist der Fall mit dem Wollen dem mit dem Wissen nicht so analog, wie Descartes hier annimmt. Hier fehlt das Verhältniss eines Bildes zu seinem Gegenstande gänzlich, und deshalb ist hier nichts abzntrennen. Der Wille ist deshalb nie ein Wissen, sondern ein seiender Zustand der Seele, der nnr der Gegenstand ihres Wissens werden kann. Deshalb ist es auch noch gar nicht so ausgemacht, ob das Wollen (Wünschen) wirklich ist. Kant nimmt dies bekanntlich nicht an; nach ihm ist auch das einzelne Wollen nur Erscheinung. Man sieht, Descartes stützt sich auch hier lediglich auf die Selbstwahrnehmung; diese ist ihm die untrügliche Quelle der Wahrheit.

Dingen ausserhalb meiner kommen; endlich werden die Vorstellungen der Sirenen, Hippogryphen nnd Aehnliches von mir selbst gebildet. Vielleicht kann ich aber auch annehmen, dass sie alle mir zugekommen sind, oder alle angeboren oder alle gebildet sind, denn ich habe den wahren Ursprung derselben noch nicht durchschaut. Indess handelt es sich hier vorzüglich um die, welche ich als von den ausser mir daseienden Dingen entlehnt betrachte, welcher Grund nämlich mich bestimmt, diese Vorstellungen als diesen Dingen ähnlich zu nehmen. Es geschieht nämlich, weil ich von Natur so belehrt bin, und weil ich ausserdem bemerke, dass diese Vorstellungen nicht von meinem Willen, also auch nicht von mir abhängen; denn ich bemerke sie oft, auch ohne dass ich es will. So fühle ich die Wärme, mag ich wollen oder nicht, und deshalb nehme ich an, dass dieses Gefühl oder diese Vorstellung der Wärme von einem von mir verschiedenen Gegenstande, nämlich von der Wärme des Feuers, bei dem ich sitze, herkommt, und es drängt sich von selbst mir die Annahme auf, dass jener Gegenstand seine Aehnlichkeit und nicht etwas Anderes mir einflösst. Ob diese Gründe znverlässig sind, wird sich zeigen.

Wenn ich hier sage, ich sei von der Natur so belehrt, so meine ich damit nur, dass ich durch einen unwillkürlichen Trieb zu diesem Glauben gebracht werde, und nicht, dass es mir durch ein natürliches Licht als wahr gezeigt worden, was zwei sehr verschiedene Dinge sind. Denn Alles, was dnrch das natürliche Licht mir gezeigt wird, wie dass aus meinem Zweifeln mein Dasein folgt und Aehnliches, kann in keiner Weise zweifelhaft sein, weil es kein anderes Vermögen giebt, welchem ich so vertraue wie diesem Licht, und was mich lehren könnte, jenes sei nicht wahr.[19]) Was dagegen die natür-

---

[19]) Descartes führt hier in dem „natürlichem Licht“ (*lumen naturale*) eine neue Quelle der Wahrheit ein und zwar plötzlich und ohne Znsammenhang mit dem Vorgehenden. Auch wird dieses „Licht“ nicht weiter erläutert; es wird nur als die Quelle der höchsten Gewissheit nnd Wahrheit bezeichnet. Descartes benutzt diesen Begriff später noch oft, und er versteht darunter die Nothwendig-

lichen Triebe anlangt, so habe ich schon früher mich überzeugt, dass ich von ihnen auf die schlechtere Seite geführt worden bin, wenn es sich um die Wahl des Guten handelte, und ich sehe nicht, weshalb ich ihnen in anderen Dingen mehr vertrauen soll. Wenn nun auch jene Vorstellungen nicht von meinem Willen abhängen, so ist es deshalb noch nicht ausgemacht, dass sie nothwendig von ausserhalb meiner befindlichen Dingen herkommen. Denn so wie jene Triebe, die ich eben erwähnte, obgleich sie in mir sind, doch von meinem Willen verschieden sind,

---

keit, welche gewissen Fundamentalsätzen anhaftet, sie zu befolgen und das auf ihnen ruhende Wissen für wahr zu nehmen; insbesondere rechnet er den Satz des Widerspruchs (2. Fundamentalsatz Bd. I. 68) zum natürlichen Licht. Descartes zeigt durch diesen Wechsel in seinen Gründen deutlich, dass eben diese letzten Sätze nicht beweisbar sind, und dass man sich mit der Nothwendigkeit, die ihnen anhaftet, begnügen muss (Bd. I. 69). Alle Versuche, diese Sätze zu beweisen oder sonst zu stützen, sind vergeblich und laufen, wie das Verfahren von Descartes zeigt, auf Tautologien oder Zirkelschlüsse oder Illusionen hinaus. — Descartes setzt diesem natürlichen Licht die Triebe entgegen. Auch hier vermischt er zunächst die Triebe des Begehrens mit der an gewisse Bedingungen geknüpften Nothwendigkeit, Vorstellungen für gewiss oder wahr zu halten. Dies sind durchaus verschiedene Dinge. Deshalb kann aus der moralischen Schlechtigkeit jener Triebe nicht auf die trügerische Natur der Gesetze geschlossen werden, an welche die Gewissheit und die Wahrheit geknüpft sind. Descartes benutzt nun ausserdem noch die bereits früher vorgebrachten Träume und Sinnestäuschungen, um die Unzuverlässigkeit der Sinneswahrnehmung darzulegen. Allein der Schluss, dass, wer einmal täuscht, immer täusche, ist falsch, und die Seele ist im Stande, die Ursachen dieser Täuschungen zu erkennen und damit sich vor ihnen zu schützen. So fehlt aller Grund, der Sinneswahrnehmung weniger zu vertrauen, als der Selbstwahrnehmnng, und jene Unterscheidung des Descartes zwischen dem „natürlichen Licht“ und den „Trieben“ ist für die Fundamentalsätze der Wahrheit falsch.

so giebt es vielleicht noch ein anderes, mir nnr nicht gehörig bekanntes Vermögen, welches diese Vorstellungen hervorbringt; wie ich ja schon bisher bemerkt habe, dass ich im Traume sie ohne alle Hülfe änsserer Gegenstände bilde. Wenn sie aber auch von änsseren Dingen herkämen, so folgte noch nicht, dass sie jenen Dingen ähnlich sein müssten; vielmehr meine ich in vielen einen grossen Unterschied bemerkt zu haben. So finde ich z. B. zwei verschiedene Vorstellungen der Sonne in mir; die eine, welche gleichsam ans den Dingen geschöpft ist, und die sicherlich zu denen zu rechnen ist, die ich als mir zugekommen ansehe, nnd nach welcher die Sonne mir sehr klein erscheint, nnd eine zweite Vorstellnng, die aus den Beweisen der Astronomie entnommen ist, d. h. die aus gewissen mir angeborenen Begriffen entwickelt oder auf andere Weise von mir gebildet ist, dnrch welche sie vielmal grösser als die Erde dargestellt wird. Beide Vorstellungen können nnn derselben ausser mir seienden Sonne nicht ähnlich sein, und die Vernnnft sagt mir, dass jene ihr am unähnlichsten ist, die am unmittelbarsten aus ihr hervorgegangen zn sein scheint.

Dies Alles beweist zur Genüge, dass ich bisher nicht nach einem sicheren Urtheile, sondern nur aus einem blinden Triebe geglaubt habe, dass gewisse von mir verschiedene Dinge bestehen, welche ihre Vorstellungen oder Bilder durch die Werkzeuge der Sinne oder auf sonst eine Weise mir zuführen.

Indess zeigt sich mir noch ein anderer Weg, nm zn ermitteln, ob Dinge, deren Vorstellungen in mir sind, ausserhalb meiner bestehen. So weit nämlich diese Vorstellungen nur Arten des Denkens sind, erkenne ich keinen Unterschied zwischen ihnen an, und alle scheinen in derselben Weise von mir herzurühren; so weit aber die eine diese Sache, die andere jene darstellt, erhellt, dass sie sehr verschieden von einander sind.[20]) Denn nnzweifelhaft

---

[20]) Es ist dies dieselbe Unterscheidung zwischen Inhalt und Form des Wissens, welche Bd. I. 67 näher entwickelt worden ist. Nach realistischer Auffassung ist der Inhalt des Gegenstandes nnd der Inhalt seiner Vorstellnng identisch; der Unterschied beider liegt nur in

sind die, welche mir Substanzen bieten, etwas Mehreres und enthalten, so zu sagen, mehr gegenständliche Realität in sich als die, welche nur Zustände oder Accidenzen darstellen. Und wiederum enthält die Vorstellung, durch welche ich einen höchsten, ewigen, unendlichen, allwissenden, allmächtigen Gott und Schöpfer aller ausser ihm befindlichen Dinge vorstelle, fürwahr mehr gegenständliche Realität in sich als die, welche endliche Substanzen darstellen. [21])

---

der Form; dort ist dieser Inhalt in der Seinsform, hier in der Wissensform. Bei dem Wahrnehmen geht dieser Inhalt auf eine dem Menschen nicht erfassbare Weise von dem Gegenstande in das Wissen der wahrnehmenden Seele über; er fliesst aus der Seinsform in die Wissensform über, ohne deshalb dort zu verschwinden; ähnlich dem Theilhaben (μετεχειν) der einzelnen Dinge an ihren Ideen nach Plato. Wenn die Wahrheit als die Uebereinstimmung des Wissens mit seinem Gegenstande gilt, so ist damit eben diese Identität oder Gleichheit des Inhaltes in beiden neben dem Unterschied der Form von beiden gesetzt.

[21]) Unter gegenständlicher Realität ist eben das gemeint, was in Erl. 20 der Inhalt der Vorstellung genannt worden ist, insoweit er mit dem Inhalt ihres Gegenstandes identisch ist. Diesen Inhalt in der Seinsform nennt Descartes in der Sprache der Scholastiker die formale oder wirkliche Realität (*realitas formalis sive actualis*); denselben Inhalt in der Wissensform nennt er die gegenständliche Realität (*realitas objectiva*). Mit diesem „gegenständlich" soll eben angezeigt werden, dass der Inhalt (die Realität) in der Vorstellung derselbe ist, wie in dem Gegenstande, und dass er von dem Gegenstande herkommt. Man sehe auch Anhang No. 3 und 4. Das Wort „formale Realität", als der Inhalt im Gegenstande, kommt von Aristoteles, welcher das Wirkliche in die Thätigkeit (ενεργεια), in die Formen (εἶδη) und Bewegungen setzte und deshalb die Form, das Gestaltete, gegenüber dem blossen todten Stoff (ὕλη) als das Kennzeichen der Wirklichkeit nahm.

Descartes führt hier den Begriff der Substanzen und Accidenzen ohne Weiteres ein, was freilich gegen seine sonst in dieser Abhandlung befolgte vorsichtige und be-

Nnn ist es nach dem natürlichen Licht offenbar, dass mindestens in der wirkenden und ganzen Ursache ebenso viel sein muss als in der Wirkung dieser Ursache. Denn ich frage, woher könnte die Wirkung ihre Realität entnehmen, als von der Ursache; und wie könnte die Ursache sie ihr geben, wenn sie sie nicht auch hätte? Hierans folgt, dass ans Nichts nichts werden kann, und dass das Vollkommenere, d. h. was mehr Realität in sich enthält, nicht von dem werden kann, was weniger Realität hat. Dies gilt offenbar nicht blos von den Wirkungen, deren Realität wirklich oder formal ist, sondern auch von den Vorstellungen in Rücksicht ihrer gegenständlichen Realität. Also kann z. B. ein Stein, der früher nicht war, jetzt nicht anfangen zu sein, wenn er nicht von einem Gegenstand hervorgebracht wird, in dem Alles das gleich sehr oder in noch höherem Maasse wirklich ist, was in dem Steine gesetzt ist; und ebenso kann die Wärme in einen Gegenstand, der vorher nicht warm war, nnr von einem Gegenstande eingeführt werden, der mindestens gleich vollkommener Art wie die Wärme ist, und dasselbe gilt von allem Anderen. [22])

---

obachtende Methode sich sonderbar ausnimmt und sich nur ans der vielen in ihm noch steckenden Scholastik erklärt, ans der selbst ein so grosser Denker sich nicht schnell und vollständig befreien konnte. Der Satz, dass die Snbstanz mehr Realität enthalte, als das Accidenz, ist, so weit er wahr ist, eine leere Tautologie der Beziehungsformen; darüber hinans ist er aber unwahr, da vielmehr die Realität nnr in den Eigenschaften und einzelnen Bestimmungen des Dinges steckt und das Ding nur die Einheit dieser Bestimmungen, also nichts für sich ist (Bd. I. 47 und Ph. d. W. 288).

[22]) Auch der Satz: dass die Ursache so viel Realität wie die Wirkung enthalten müsse, ist der Scholastik entlehnt und gilt nnr von der Kansalität als Beziehungsform, wo er anf eine leere Tautologie hinauslänft (Bd. I. 40). Diese Gleichheit der Realität ist dann nnr ein anderes Wort für die Erzeugung der Wirkung aus der Ursache. Indem man dabei im Stillen schon an dem Satz festhält, dass Etwas nicht ans Nichts entstehen könne, muss das

Aber ausserdem kann anch die Vorstellung der Wärme oder des Steines in mir nur sein, wenn sie von einer Ursache gesetzt wird, in welcher mindestens ebenso viel Realität ist, als ich in der Wärme oder dem Steine vorstelle. Denn wenn anch jene Ursache nichts von ihrer

---

Reale oder Seiende der Wirknng schon in der Ursache stecken, nnd die Erzeugung wird damit zu dem verständlicheren Begriff eines Uebergehens nmgewandelt, ähnlich wie die moderne Naturwissenschaft alle Veränderung in den Eigenschaften der Dinge auf eine blosse Bewegnng ihrer Moleküle znrückführt.

Dagegen hat jener Satz offenbar für die einzelnen Vorgänge im Sein, auf welche diese Kategorie der Kausalität angewendet wird, keine Gültigkeit, und zwar schon deshalb nicht, weil die Realität oder das Seiende sich in den einzelnen Dingen nicht messen und nicht vergleichen lässt. Alles, was man an den Dingen wahrnimmt, sind nur Eigenschaften, Zustände (Accidenzen, *modi*), die sich nur messen lassen, so weit sie ein Gleichartiges enthalten. So kann man die Bewegung des stossenden Körpers mit der des gestossenen vergleichen nnd somit diese Bewegung in dem einen und anderen messen. Allein zwischen Wärme und Ausdehnung besteht keine solche Gleichartigkeit, und deshalb kann die Realität der Wärme als Ursache mit der Realität der Ausdehnung als Wirkung nicht verglichen werden, nnd man kann nicht sagen, das Eine enthalte mehr oder weniger Realität als das Andere. Deshalb findet schon hier jener scholastische Satz keine Anwendung. Noch mehr gilt dies von der Kausalität innerhalb der Seele, wo z. B. eine Vorstellung Freude oder Schmerz oder Begehren bewirkt. Hier ist eine Vergleichung der Realität in beiden ganz unmöglich. Dasselbe gilt für die Kausalität innerhalb der Association der Ideen. Endlich fehlt diese Vergleichbarkeit zwischen dem Wollen als Ursache und der Körperbewegung als Wirkung. Ueberall ist hier die regelmässige Folge des Einen auf das Andere derart, dass die Anwendung der Kausalitätsform darauf gerechtfertigt ist, aber jene angebliche Gleichheit der Realität in beiden ist ein leerer Gedanke, der sich gar nicht im Sein erproben lässt, ja

wirklichen oder formalen Realität in meine Vorstellung ausgiesst, so darf man doch nicht glauben, dass diese weniger real zu sein braucht, und dass ihre Natur derart sei, dass sie keiner anderen formalen Realität bedarf neben der, welche sie von meinem Denken empfängt,

---

meist durch die qualitative Verschiedenheit der Wirkung von der Ursache ausgeschlossen ist.

Sonach erhellt, dass jener Satz nur als Beziehungsform zugelassen werden kann, wo er tautologisch ist, dass er aber völlig ungeeignet ist, innerhalb des Seienden benutzt zu werden oder ein Erkenntniss zu begründen.

Dies mag der Leser zugleich als eine Probe von der Natur der scholastischen Philosophie ansehen. Gewöhnlich stellt man sich unter scholastischer Philosophie nur ein spitzfindiges Wissen vor; allein die Spitzfindigkeit ist an sich kein Tadel und nur ein anderes Wort für Scharfsinn; das Eigenthümliche der Scholastik liegt vielmehr, abgesehen von ihrer Unterwerfung unter die christliche Religion, in der ausschliesslichen Beschäftigung mit den Beziehungsformen des Denkens (Bd. I. 31). Diese der Seele von Natur innewohnenden Formen und Verhältnisse gestatten unter sich die mannigfachsten Kombinationen, und so kann man zuletzt eine Art System derselben aufbauen, was den Schein einer Wissenschaft annimmt. Allein da diese Beziehungen keinen seienden Inhalt haben, so wird durch solches System trotz all seiner Künstlichkeit und Folgerichtigkeit nicht die mindeste Kenntniss von den Dingen selbst gewonnen; vielmehr kann dies nur auf dem Wege der Beobachtung erreicht werden. Aber freilich ist dieses Beobachten mühsam und langsam, während jenes Spiel mit den Beziehungen, weil sie eben nur im Denken sind, leicht und blendend ist. So wie man durch den Sprachgebrauch verleitet, vergisst, dass diese Beziehungsformen keinen Inhalt haben, und beginnt, sie als Bestimmungen des Seienden zu behandeln, erregen sie den Schein, als gewährten sie eine Erkenntniss von unermesslicher Ausdehnung und Tiefe, und als ginge diese Erkenntniss weit über das Gebiet des durch die Wahrnehmung Erreichbaren hinaus. Schon Plato und Aristoteles hatten den Grund zu dieser Verwechslung der Beziehungs-

dessen Zustand sie ist; vielmehr muss das, was diese Vorstellung von dieser oder jener gegenständlichen Realität mehr als eine andere enthält, sie durchaus von einer Ursache haben, in welcher wenigstens ebenso viel formale Realität ist, als die Vorstellung gegenständlich enthält. Denn wenn man annähme, dass in der Vorstellung etwas angetroffen werde, was nicht in deren Ursache gewesen sei, so müsste sie dies von nichts haben. So unvollkommen jene Art des Seins nun auch sein mag, wodurch eine Sache vermittelst ihrer Vorstellung gegenständlich in der Seele ist, so ist jenes Sein doch nicht gleich nichts, und kann deshalb auch nicht aus nichts hervorgehen. Auch darf ich nicht argwöhnen, dass, weil die in den Vorstellungen betrachtete Realität nur eine gegenständliche ist, diese Realität in den Ursachen dieser Vorstellungen nicht formal enthalten zu sein brauche, sondern dass es genüge, wenn sie auch nur gegenständlich darin sei; denn

---

formen mit den Seinsbegriffen gelegt, und je weniger man in den Zeiten des Mittelalters Lust und Geschmack an Beobachtungen und die Mittel dazu hatte, desto eifriger stürzte man sich in dieses Spiel mit den Beziehungsformen und glaubte darin die höchste Erkenntniss zu erreichen. Erst mit den Entdeckungen des 15. und 16. Jahrhunderts ging ein neues Licht auf; man begann die Leerheit dieser scholastischen Wissenschaft zu ahnen und die Beobachtung als das wahre Mittel zur Erkenntniss des Seienden zu erfassen. Baco hatte schon kurz vor Descartes, 1620, in seinem „Organon“ dies energisch geltend gemacht; aber solche durch ein Jahrtausend gepflegte Geistesrichtung lässt sich nicht in einer Generation ausrotten; mehr als zwei Jahrhunderte waren dazu nöthig, und noch heute spukt sie in vielen Geistern fort. Kant's grösstes Verdienst ist, dass er dieses leere Spiel aufgedeckt hat. Wenn er gegen die Anwendung der Kategorien über die Erfahrung hinaus auf allen Seiten seiner Kritik der reinen Vernunft eifert, so ist es dieser Kampf gegen das leere Spiel der Beziehungsformen, aus denen selbst Descartes, Spinoza und Leibniz sich noch nicht ganz hatten befreien können. Kant fehlte nur in der Begründung seiner Angriffe gegen dieses leere Gedankenspiel.

so wie diese gegenständliche Art zu sein den Vorstellungen nach ihrer Natur zukommt, so kommt die formale Art zu sein den Ursachen der Vorstellungen von Natur zu, wenigstens den ersten und hauptsächlichste Ursachen; und wenn auch vielleicht eine Vorstellung ans einer anderen entstehen kann, so findet hier doch kein Fortgang in das Unendliche statt, sondern man muss endlich zu einer ersten gelangen, deren Ursache gleich einem Original ist, in dem alle Realität formal enthalten ist, welche in der Vorstellung nur gegenständlich ist. So ist es mir dnrch das natürliche Licht klar, dass die Vorstellungen in mir wie gewisse Bilder sind, die zwar leicht etwas fehlen lassen können an der Vollkommenheit der Gegenstände, von denen sie abgenommen sind, aber nicht Grösseres oder Vollkommeneres als diese enthalten können. [23])

---

[23]) Nachdem Descartes vorher innerhalb des Seienden den Satz geltend gemacht hat, dass die Ursache mindestens so viel Realität als ihre Wirkung enthalten müsse, wendet er sich hier nun zu der Frage, ob dies auch für die Vorstellungen als den Wirkungen der Gegenstände gelten könne und müsse. Hier musste offenbar in die Realität ein qnalitativer Unterschied eingeführt werden; die Realität in der Vorstellung ist nur gegenständlich, die in der Sache ist formal. Abgesehen von diesem Art-Unterschied hält Descartes auch hier an jenem Satz fest. Indem er die Vorstellung als Wirkung ihres Gegenstandes nimmt, mnss dieser die gleiche Realität formaliter enthalten, welche die Vorstellung gegenständlich enthält. Descartes stützt diesen Satz einfach darauf, dass ohnedem das Mehr der Realität in der Vorstellung aus Nichts entstehen müsste. Allein Descartes selbst macht sich bereits zwei Einwürfe. Der erste ist, dass die Realität der Vorstellnngen auch nnr eine gegenständliche und nicht eine formale in der Ursache zn sein brauche, so dass also eine Vorstellung als Ursache die Vorstellnng in mir als Wirkung hervorbringt. Diesen Einwand widerlegt Descartes damit, dass er zu einer nnendlichen Reihe führen würde. Allein diese unendliche Reihe ist auch bei den wirklichen Dingen nicht abzuhalten, wenn einmal die

Je länger und aufmerksamer ich diese untersuche, desto deutlicher und bestimmter erkenne ich es als wahr; aber was will ich daraus zuletzt folgern? Offenbar folgt, wenn die gegenständliche Realität einer meiner Vorstellungen so gross ist, dass ich sicher bin, dass sie weder in gleichem noch in höherem Maasse formal in mir sein kann, und ich daher nicht selbst als die Ursache dieser Vorstellung gelten kann, nothwendig, dass ich nicht allein in der Welt bin, sondern dass auch ein anderes Ding da ist, welches die Ursache diese Vorstellung ist. Wird dagegen keine solche Vorstellung in mir angetroffen, so habe ich keinen Grund, der mich des Daseins eines von mir verschiedenen Gegenstandes versichert; denn ich habe

---

Kausalität allgemeines Gesetz sein soll. — Der zweite Einwand ist, dass Ich selbst als Denkender die Ursache meiner Vorstellung sein könne. Es ist dies der Gedanke, den Fichte aufgenommen hat. Diesen Einwand kann Descartes gar nicht widerlegen; er beschränkt sich darauf, ihm gegenüber einfach zu behaupten, dass die Ursache eine andere als das Ich sein müsse, und dass, wenn die Vorstellung mehr Realität enthielte, als in mir anzutreffen sei, diese Annahme dahin führen würde, dass dieses Mehr aus Nichts entstanden wäre. Indess erkennt trotzdem Descartes später an, dass dies möglich sei.

Allein die ganze Annahme, dass die Vorstellung in mir eine äussere Ursache haben müsse, ist irrig. Die einfachen Elemente des Seienden können allerdings nur durch Wahrnehmung in das Wissen der Seele eintreten, allein diese Elemente können sodann von der Seele selbstthätig in der mannigfachsten Weise zu einem angeblichen Gegenstande verbunden werden, wie dies bei dem Begriffe Gottes der Fall ist, und wo mithin die Realität der Elemente nicht auch als Beweis für das Dasein des Ganzen gelten kann. So stellt sich denn auch dieser Beweis als mangelhaft dar und bestätigt von Neuem, dass in Bezug auf die letzten oder Fundamentalsätze, welche das Wissen mit dem Sein verknüpfen, alles Beweisen unmöglich ist, selbst wenn man sich auch nur auf den vagen Begriff der Realität beschränkt.

mich auf das sorgfältigste nach Allem umgeschaut und habe bis jetzt nichts Anderes finden können.[24])

Unter meinen Vorstellungen befinden sich nun ausser der von mir selbst, worüber hier keine Schwierigkeit sein kann, eine, die Gott enthält, und andere, welche die körperlichen und leblosen Dinge, noch andere, welche die Engel, andere, welche die Thiere, nnd endlich andere, welche die mir ähnlichen Menschen darstellen. Und in Betreff dieser Vorstellungen der anderen Menschen, der Thiere und Engel, sehe ich leicht ein, dass sie aus denen gebildet werden können, welche ich von mir selbst, von den körperlichen Dingen und von Gott habe, wenn anch keine Thiere, keine Engel und keine Menschen ausser mir in der Welt wären. Was aber die Vorstellnngen der körperlichen Dinge anlangt, so zeigt sich ihnen nichts, was so gross ist, dass es nicht von mir ansgegangen sein könnte. Denn wenn ich sie genaner untersuche und die Einzelnen ebenso prüfe, wie gestern die Vorstellung des Wachses, so bemerke ich, dass ich nur sehr Weniges darin klar und deutlich erkenne, nämlich die Grösse oder die Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe; die Gestalt, die aus der Begrenzung jener Ausdehnung hervorgeht; die Lagen, welche verschiedene Gestalten zu einander haben, und die Bewegung oder Veränderung dieser Lage. Diesen kann man auch die Substanz, die Dauer und die Zahl hinzufügen; dagegen wird das Uebrige, wie das Licht, die Farben, die Töne, die Gerüche, die Geschmäcke, die Wärme, die Kälte, sammt den anderen sichtharen Eigenschaften, nur sehr verworren und dunkel von mir gedacht, so dass ich anch nicht weiss, ob es wahr oder falsch ist, d. h. ob die betreffenden Vorstellungen Vorstellungen von gewissen Dingen sind oder nicht. Denn wenn ich eben bemerkt habe, dass das eigentliche oder formale Falsche nnr in Urtheilen angetroffen werden könne, so giebt es doch eine andere materiale Falschheit in den Vorstellungen,

---

[24]) Mit diesem Satz wird der Beweis für das Dasein Gottes vorbereitet, welchen Descartes nach dem Vorgange von Anselm von Canterbury aus der blossen Vorstellung Gottes in der menschlichen Seele zu führen unternimmt.

wenn sie ein nichtseiendes Ding wie ein seiendes darstellen. So sind z. B. die Vorstellungen der Wärme nnd Kälte so wenig klar und deutlich, dass ich von ihnen nicht abnehmen kann, ob die Kälte nur ein Mangel der Wärme oder die Wärme ein Mangel der Kälte ist, oder ob beide reale Eigenschaften sind oder beide nicht. Da nun jede Vorstellung nur Vorstellnng von Gegenständen sein kann, so wird, wenn die Kälte wirklich nnr ein Mangel der Wärme ist, die Vorstellung, welche mir die Kälte als ein Wirkliches und Bejahendes bietet, mit Recht falsch genannt, und dasselbe gilt für die Uebrigen.

Es ist daher nicht nöthig, dass ich für diese Vorstellungen einen von mir verschiedenen Urheber aufstelle; denn sind sie falsch, d. h. stellen sie keinen Gegenstand vor, so ist mir nach dem natürlichen Licht klar, dass sie aus Nichts entstehen, d. h. dass sie aus keiner anderen Ursache in mir sind, als weil meiner Natur etwas mangelt nnd sie nicht ganz vollkommen ist. Sind sie aber wahr, so wüsste ich nicht, weshalb sie nicht von mir selbst herrühren könnten, da sie mir so wenig Realität darbieten, dass ich sie nicht einmal von dem Nichtseienden nnterscheiden kann. [25])

Was aber das Klare nnd Deutliche in den Vor-

---

[25]) Auch hier zeigt sich, wie gefährlich es ist, den scholastischen Begriff der Realität auf die Gegenstände der Wahrnehmung anzuwenden. Diese Realität bezeichnet nur den Inhalt des Seienden überhaupt, ohne alle Besonderung dieses Inhaltes. In dem Wahrgenommenen ist nun dieser Inhalt besondert, d. h. nach seinen verschiedenen Arten, als Farbe, Ton, Schwere, Härte n. s. w. geboten. Diese Arten können als solche mit anderen nicht verglichen oder gemessen werden, und man kann deshalb durchaus nicht sagen, dass die eine mehr Realität enthalte als die andere. Ueberhaupt ist das Sein als solches oder die Realität immer ein und dasselbe; es ist keiner verschiedenen Qualität und Quantität fähig, vielmehr gehört diese Qualität und Quantität schon zu der Besonderung des Seins, und deshalb kann von einem Mehr oder Weniger des Seins an sich oder der Realität gar nicht gesprochen werden.

stellungen der körperlichen Dinge anlangt, so kann ich Einzelnes von der Vorstellung meiner selbst entlehnt haben, nämlich die Substanz, die Dauer und die Zahl, und was sonst etwa dem ähnlich ist. Denn wenn ich denke, dass der Stein eine Substanz ist oder ein Ding, was durch sich fähig ist, zu bestehen, und ebenso, dass ich eine Substanz bin, so stelle ich mich allerdings dabei als ein denkendes und nicht-ausgedehntes Wesen vor, den Stein aber als ein ausgedehntes und nicht-denkendes Ding, mithin ist zwischen beiden Vorstellungen eine grosse Verschiedenheit; allein in Bezug auf die Substanz stimmen beide doch überein. Ebenso wenn ich denke, dass ich jetzt bin und mich entsinne, dass ich auch früher eine Zeit lang bestanden habe, und wenn ich verschiedene Gedanken habe, deren Zahl ich bemerke, so gewinne ich die Vorstellungen der Dauer und der Zahl, die ich dann auf andere Gegenstände übertragen kann. Alles Uebrige aber, aus dem die Vorstellungen der körperlichen Dinge gebildet werden, nämlich Ausdehnung, Gestalt, Lage und Bewegung, ist zwar in mir, der ich nur ein denkendes Etwas bin, formal nicht enthalten; allein da es nur gewisse Zustände der Substanz sind, ich selbst aber eine Substanz bin, so können sie im Uebermaass (*eminenter*) in mir enthalten sein. [26])

---

[26]) Diese Ausführung bildet wieder ein interessantes Beispiel scholastischer Begriffe und Beweise. Auch hier wird von der reichen Mannigfaltigkeit des Wahrgenommenen abstrahirt und sie nur unter der Beziehungsform des Modus oder der Accidenz im Verhältniss zur Substanz aufgefasst. Da nun die Substanz mehr Realität enthält als das Accidenz, so kann, sagt Descartes, das denkende Ich als Substanz sehr wohl die Ursache von jenem mannigfachen Inhalt sein, der als Eigenschaften der Dinge wahrgenommen wird. Man sieht, auch hier wird das Seiende in der blossen Beziehungsform der Substanz und der Accidenzen aufgefasst, und weil in dieser Beziehungsform die Substanz als das Höhere und Bedeutendere gegen die Accidenzen erscheint, wird nun dasselbe auch von den Eigenschaften des Seienden gegenüber dem denkenden Ich behauptet. So verwandelt die Scholastik erst das

So bleibt nur die Vorstellung Gottes übrig, bei der es sich fragt, ob sie von mir selbst hat ausgehen können. Unter Gott verstehe ich eine nnendliche, unabhängige, höchst weise, höchst mächtige Substanz, von der sowohl ich als alles andere Daseiende, im Fall dies besteht, geschaffen ist. Je länger ich nun anf diese Bestimmungen Acht habe, desto weniger scheinen sie solche zu sein, die von mir allein haben ausgehen können. Deshalb ist nach dem Vorgehenden zu schliessen, dass Gott ist. Denn wenn auch die Vorstellung der Substanz in mir ist, weil ich selbst eine Substanz bin, so würde dies doch nicht die Vorstellung einer nnendlichen Substanz sein, da ich endlich bin; sie muss deshalb von einer Substanz, die wahrhaft unendlich ist, kommen. [27]) Auch darf ich nicht

---

Seiende in leere Beziehungsformen, nnd dann wendet sie einen Satz, der blos von diesen Beziehungsformen gilt, auf das Seiende selbst an, obgleich gerade bei jener Umwandlung das entfernt worden ist, für das dann der Beweis aus der Beziehungsform gelten soll.

[27]) Dies ist der Kern des von Descartes gegebenen Beweises für das Dasein Gottes. Es ist indess nicht genau der ontologische Beweis des Anselm, diesen bringt Descartes erst später. Hier wird einfach aus dem Sein der Vorstellnng des vollkommenen Wesens das wirkliche Sein desselben gefolgert, weil jene Vorstellung eine Ursache haben müsse, und nur das vollkommene Wesen selbst diese Ursache sein könne. — Vergleicht man hiermit Kant's Widerlegung des ontologischen Beweises (Bd. II. 416 und Bd. VI. 82), so findet man, dass die Widerlegung von Kant auf den hier von Descartes gegebenen Beweis nicht passt. Kant führt blos aus, dass ans dem vorgestellten Sein niemals das wirkliche Sein folge, weil hundert wirkliche Thaler nicht das Mindeste mehr enthalten als hundert mögliche. Kant betont, dass die Kluft zwischen Denken nnd Sein auf diese Weise von dem Denken nicht übersprungen werden könne. Allein hier behandelt Descartes die Vorstellung Gottes schon als ein Seiendes innerhalb der Seele; da nun jedes Seiende eine Ursache haben müsse, so zeigt Descartes, dass die Ursache dieser Vorstellung nur Gott selbst

glauben, dass ich das Unendliche nicht als wahre Vorstellung erfasse, und dass es blos die Verneinnng des Endlichen sei, ähnlich wie ich die Ruhe und die Finsterniss durch die Verneinung der Bewegung nnd des Lichts erfasse; vielmehr erkenne ich offenbar, dass in einer unendlichen Substanz mehr Realität enthalten ist als in einer

---

sein könne, weil jede andere Ursache weniger Realität enthalte. Der Beweis des Descartes ruht also anf dem Kausalgesetz und auf der Annahme, dass die Vorstellung schon ein Seiendes ist. Descartes kennt gar keine solche Kluft zwischen Sein und Wissen, wie sie Kant annimmt; bei Descartes ist das Wissen selbst nnr eine Art des Seins. Man sieht also, dass Kant's Widerlegung den Beweis des Descartes nicht trifft. Dieser kann nur dadnrch widerlegt werden, dass man darlegt, wie die Vorstellung des Unendlichen und des Vollkommenen blosse Beziehungsformen sind, welche nicht aus der Wahrnehmung herrühren, sondern innerhalb des Denkens allein gebildet sind und deshalb keine Gewähr dafür bieten, dass etwas ihnen Entsprechendes auch wirklich existire. Das Unendliche ist nur die Verneinung der Grenze; das Vollkommene ist nur dasjenige, was als Mittel für einen Zweck aufgefasst, diesen Zweck vollständig verwirklicht. Dies sind Alles lauter Beziehungen, welche das verbindende Denken innerhalb der Seele aus den Elementen des Endlichen, des Nicht, der Ursache u. s. w. selbst zusammengesetzt hat, nnd für welche es deshalb gar keiner fremden Ursache zu ihrer Entstehung bedarf. Descartes berührt selbst diesen Punkt, und er kann sich dagegen nur mit der grösseren Realität Gottes helfen; allein dies ist keine Widerlegung; denn das Vergrössern ist offenbar ein Akt, der innerhalb des blossen Vorstellens geschehen kann und keiner fremden Ursache bedarf.

Ebenso matt ist der Grund, welchen Descartes aus der Klarheit der Gottesvorstellung hernimmt. Einmal ist diese Vorstellung durchaus nicht klar, und Descartes mnss gleich darauf selbst anerkennen, dass Gott unbegreiflich ist; sodann ist aber dieser Grund überhaupt nicht beweisend und verlässt die eigentliche Demonstration, welche auf der Kausalität und der Realität beruht.

endlichen, und dass also die Vorstellung des Unendlichen gewissermassen der des Endlichen, d. h. die Vorstellung Gottes der Vorstellung von mir selbst in mir vorhergeht. Denn wie wollte ich wissen, dass ich zweifelte, begehrte, d. h. dass mir etwas mangelt, und dass ich nicht ganz vollkommen bin, wenn keine Vorstellung eines vollkommenen Wesens in mir wäre, an dessen Vergleichung ich meine Mängel erkennte?

Auch kann man nicht sagen, dass diese Vorstellung Gottes vielleicht materiell falsch und deshalb aus Nichts sein könne, wie ich oben bei den Vorstellungen der Wärme, der Kälte und ähnlicher Bestimmungen gesagt habe. Denn sie ist im Gegentheil im höchsten Grade deutlich und klar, enthält mehr gegenständliche Realität als irgend eine andere, und ist daher mehr wahr als alle anderen und bei ihr am wenigsten ein Verdacht vorhanden, dass sie falsch sei.

Ich sage, diese Vorstellung eines höchst vollkommenen und unendlichen Wesens ist im höchsten Maasse wahr, denn wenn ich mir einbilden könnte, dass ein solches Wesen nicht bestehe, so kann ich mir doch nicht einbilden, dass dessen Vorstellung mir nichts Reales biete, wie ich es eben von der Vorstellung der Kälte gesagt habe. Sie ist auch im höchsten Maasse klar und deutlich, und was ich klar und deutlich erfasse, ist wirklich und wahr, und was irgend eine Vollkommenheit enthält, ist ganz in ihr enthalten. Auch steht dem nicht entgegen, dass ich das Unendliche nicht begreife, und dass noch unzähliges Anderes in Gott ist, was ich nicht begreifen, ja vielleicht mit den Gedanken in keiner Weise erreichen kann; denn es gehört zur Natur des Unendlichen, dass es von mir, als Endlichem, nicht begriffen werden kann. Es genügt, dass ich dies einsehe und weiss, dass Alles, was ich klar erfasse und von dem ich weiss, dass es eine Vollkommenheit enthält, und vielleicht noch unzählig Vieles, was ich nicht kenne, entweder wirklich oder gegenständlich in Gott enthalten ist; so dass die Vorstellung, welche ich von ihm habe, von allen in mir befindlichen die wahrste, klarste und deutlichste ist.

Allein vielleicht bin ich etwas Grösseres, als ich denke, und vielleicht sind alle jene Vollkommenheiten, die ich Gott beilege, dem Vermögen nach in mir, wenn sie sich

auch noch nicht äussern und in Thätigkeiten hervortreten. Denn ich bemerke schon, dass die Kenntniss meiner allmählich zunimmt, und ich wüsste nicht, weshalb sie nicht mehr und mehr ins Unendliche zunehmen könnte, und weshalb, wenn dieses geschähe, ich nicht mit deren Hülfe auch alle übrigen Vollkommenheiten Gottes erlangen könnte, und endlich, weshalb das Vermögen zu diesen Vollkommenheiten, wenn es in mir ist, nicht znreichen sollte, um die Vorstellnng derselben hervorznbringen.

Allein nichts von dem kann sein; denn gesetzt anch, dass mein Wissen allmählich zunimmt, und Vieles in mir dem Vermögen nach ist, was noch nicht in Thätigkeit übergegangen ist, so bezieht sich doch nichts davon auf die Vorstellung von Gott, in der überhaupt nichts blos als Vermögen ist; denn schon das allmähliche Zunehmen ist ein sicheres Zeichen der Unvollkommenheit. Wenn übrigens mein Wissen auch sich allmählich vermehrt, so weiss ich doch, dass es deshalb niemals in Wirklichkeit nnendlich werden wird, weil es nie dahin gelangen wird, dass es keiner weiteren Vermehrnng fähig wäre. Von Gott nehme ich aber an, dass er so in Wirklichkeit unendlich ist, dass seine Vollkommenheit nicht vermehrt werden kann. Und endlich erkenne ich, dass das gegenständliche Sein der Vorstellnng nicht blos von dem Vermögen zu sein, was eigentlich nichts ist, sondern nur von dem wirklichen oder formalen Sein hervorgebracht werden kann. [28])

---

[28]) Hier kommt Descartes dem ihn treffenden Widerlegungsgrnnd ganz nahe. Das Unendliche ist in Wahrheit nichts Anderes, als die Verneinung der Begrenzung des Endlichen. Dazu ist keine Vermehrung ohne Ende nöthig; denn diese wäre nnr erforderlich, wenn ich die bejahende Vorstellung dieses Unendlichen erlangen wollte; dagegen ist die blosse Verneinung der Grenze mit einem Male fertig; es ist aber nur eine Negation, eine blosse Beziehungsform, und nur ihre Verwechselnng mit dem Unendlichen in bejahender Form konnte den Anstoss zu dem von Descartes versuchten Beweise geben. Anch dies zeigt wie überaus wichtig für die Philosophie die genaue Erkenntniss der Natur der Beziehungsformen gegenüber den

Alles hierbei ist für den Aufmerksamen schon nach dem natürlichen Licht offenbar; wenn ich indess weniger aufmerke, und die Bilder der sinnlichen Dinge den Blick meines Denkens verdunkeln, so fasse ich es nicht so leicht, weshalb die Vorstellung eines vollkommeneren Wesens, als ich bin, nothwendig von einem Wesen ausgehen müsse, was wirklich vollkommener ist; deshalb scheint eine fernere Untersuchung nöthig, ob ich selbst mit einer solchen Vorstellung sein könnte, wenn kein solches Wesen bestände.

Woher wäre ich nämlich dann? Von mir selbst entweder, oder von den Eltern oder von etwas Anderem, welches unvollkommner als Gott wäre; denn etwas Vollkommeneres oder nur gleich Vollkommenes als Gott kann weder gedacht noch vorgestellt werden. Wenn ich aber von mir selbst wäre, so würde ich nicht zweifeln, nicht begehren, und nichts überhaupt würde mir mangeln; denn ich würde mir alle Vollkommenheiten, deren Vorstellung in mir ist, gegeben haben, und so würde ich selbst Gott sein. Auch darf ich nicht meinen, dass das mir Fehlende vielleicht schwerer zu erlangen sei als das, was jetzt in mir ist; vielmehr würde es offenbar viel schwieriger gewesen sein, dass ich, also ein denkendes Ding oder Substanz, aus nichts entstände, als dass ich die Kenntniss vieler unbekannten Dinge erwürbe, die nur die Accidenzen dieser Substanz sind. Gewiss also würde ich, wenn ich dieses Grössere vor mir hätte, mir wenigstens nicht das verweigert haben, was leichter zu haben ist, und ebensowenig alles Andere, was ich als in der Vorstellung Gottes enthalten weiss, da es nicht schwerer herzustellen scheint. Wäre es aber schwerer herzustellen, so würde es gewiss mir auch schwerer erscheinen; sofern ich nämlich das Uebrige, was ich habe, wirklich von mir hätte, weil ich wahrnähme, dass meine Macht hier ein Ende hätte. [29])

Begriffen des Seienden ist (Bd. I. 31), denn das Täuschende und Blendende in dem Beweise des Descartes liegt nur in der unbewussten Verwechslung der Beziehungsformen mit Seinsbegriffen.

[29]) Auch dieser Beweis beruht auf der früher dargelegten Abstraktion, welche nur die Realität und die Substantilität in den Dingen übrig lässt und nun aus der

Ich kann auch der Kraft dieser Gründe nicht damit entgehen, dass ich annehme, ich sei immer so wie gegenwärtig gewesen, mithin branche kein Urheber meines Daseins aufgesucht zu werden. Denn die ganze Zeit meines Lebens kann in nnzählige Theile getheilt werden, von denen keiner von dem anderen abhängt. Deshalb folgt daraus, dass ich kurz vorher gewesen bin, nicht, dass ich jetzt sein müsse, wenn nicht eine Ursache mich für diesen Zeitpunkt wieder erschafft, d. h. mich erhält. Denn wer auf die Natur der Zeit Acht hat, erkennt klar, dass es derselben Kraft nnd Thätigkeit bedarf, nm eine Sache in den einzelnen Zeitpunkten ihrer Daner zu erhalten, wie sie von Neuem zu erschaffen, wenn sie noch nicht bestände. Deshalb unterscheidet sich die Erhaltung von der Erschaffung blos im Denken, und dieser Satz ist einer von denen, die durch das natürliche Licht offenbar sind. Ich muss mich deshalb selbst fragen, ob ich wohl eine Kraft habe, um zu bewirken, dass ich, der ich jetzt bin, auch bald nachher sein werde. Denn da ich nur ein denkendes Ding bin, oder ich wenigstens jetzt nur von dem Theil meiner handle, welcher das denkende Ding ist, so würde ich unzweifelhaft von einer solchen Kraft wissen, wenn sie in mir wäre.

Allein ich nehme keine solche wahr und erkenne daraus auf das Ueberzeugendste, dass ich von einem von mir verschiedenen Wesen abhänge. [30])

Abhängigkeit dieser Beziehnngsformen von einander im Denken auch ihre Abhängigkeit im Sein folgern zn können meint. (Man vergleiche Anmerk. 22.)

[30]) Wenn Descartes hier es zu den selbstverständlichen Wahrheiten zählt, dass das Seiende nicht blos zu seiner Erschaffung, sondern auch zu seiner Fortdaner einer immer von Neuem zeugenden (erhaltenden) Kraft bedürfe, so ist dies ein merkwürdiges Beispiel, wie bedenklich es mit solchen angeblichen Selbstverständlichkeiten steht. Jetzt gilt bekanntlich in der Naturwissenschaft der entgegengesetzte Grundsatz; jeder Gegenstand gilt hier als unveränderlich fortbestehend, bis eine Ursache ihn verändert; jede Bewegung gilt als ohne Ende von selbst fortgehend, bis eine andere sie hemmt u. s. w. Die Ewigkeit

Indess ist jenes Wesen vielleicht nicht Gott, und ich bin von meinen Eltern oder von einer anderen, weniger vollkommenen Ursache als Gott hervorgebracht. Nun ist aber nach dem Früheren klar, dass in der Ursache mindestens ebenso viel wie in der Wirknng sein müsse. Da ich nun ein denkendes Ding bin, was eine Vorstellung von Gott hat, so mnss auch von meiner Ursache, welche sie anch sei, gelten, dass sie ein denkendes Ding ist, und dass sie eine Vorstellung von allen Vollkommenheiten hat, die ich Gott zutheile, nnd man kann von dieser Ursache wieder fragen, ob sie von sich oder einem Anderen herrührt. Ist das Erstere, so erhellt aus dem Obigen, dass sie Gott selbst ist; denn hat sie die Kraft, durch sich zu sein, so hat sie unzweifelhaft anch die Kraft, in Wirklichkeit alle Vollkommenheiten zu besitzen, deren Vorstellung sie in sich hat, d. h. alle die, welche ich als in Gott enthalten vorstelle. Ist die Ursache aber von einem Andern, so erhebt sich abermals die Frage, ob dieser Andere von sich oder von einem Anderen ist, bis man endlich zu der letzten Ursache gelangt, die Gott sein wird. [31])

Denn es ist klar, dass hier ein Fortgang in das Unendliche nicht möglich ist, namentlich da es sich hier nicht blos um die Ursache handelt, die mich einst hervorgebracht hat, sondern vornehmlich auch um die, welche mich jetzt erhält.

Anch kann man nicht annehmen, dass vielleicht mehrere Theil-Ursachen zu meiner Hervorbringung zusammengewirkt haben, und dass ich von der einen die Vorstellung der einen Vollkommenheit Gottes empfangen habe, nnd von einer anderen die Vorstellung einer anderen, so

---

des Stoffes und der Kraft, ihre Unvermehrbarkeit im Ganzen gilt als ein selbstverständliches Axiom. Dies zeigt, wie vorsichtig mit den letzten Grundsätzen verfahren werden muss. Offenbar sind beide Sätze nur Hypothesen, für die aus der Beobachtung nur durch Induktion ans vielen Fällen eine Wahrscheinlichkeit gewonnen werden kann.

[31]) Diese Argumentation ist nur eine Wiederholung des Hauptargumentes, wonach die Vorstellnng Gottes nur den seienden Gott zur Ursache haben kann.

dass alle jene Vollkommenheiten wohl in der Welt angetroffen würden, aber nicht in Einem verbunden, der Gott ist. Vielmehr ist die Einheit, Einfachheit und Untrennbarkeit alles in Gott Seienden eine von den vornehmsten Vollkommenheiten, welche ich in ihm kenne. Und sicherlich könnte die Vorstellung der Einheit aller jener Vollkommenheiten von keiner Ursache in mich gelegt werden, die mir nicht auch die Vorstellung der übrigen Vollkommenheiten gewährt hätte; denn sie hätte nicht bewirken können, dass ich sie alle als verbunden und untrennbar erkennte, wenn sie nicht zugleich bewirkt hätte, dass ich wüsste, welches die Einzelnen wären. [32])

Was endlich die Eltern anbetrifft, so mag Alles wahr sein, was ich zu irgend einer Zeit von ihnen geglaubt habe; aber dennoch erhalten mich dieselben nicht, noch haben sie auf irgend eine Weise mich, soweit ich denkend bin, hervorgebracht; sondern sie haben nur gewisse Anlagen in jenen Stoff gelegt, dem ich, d. h. meine Seele (welche allein ich jetzt für mein Ich nehme), innezuwohnen annehme. Deshalb kann hier über sie keine Schwierigkeit entstehen, sondern es folgt daraus allein, dass ich bin, und dass die Vorstellung eines vollkommensten Wesens, d. h. Gottes, in mir ist, auf das offenbarste, dass Gott auch ist.

Ich habe nun noch zu untersuchen, auf welche Weise diese Vorstellung mir von Gott gegeben worden ist. Denn

---

[32]) Hier tritt die Schwäche des von Descartes gegebenen Beweises in dem von ihm behandelten Einwand deutlich hervor; denn die Einheit oder Untrennbarkeit zeigen sich schon ohne tiefere Prüfung als Akte des eigenen Vorstellens. So wie ich in der Chimäre die Glieder verschiedener Thiere *eine*, so kann ich offenbar auch die verschiedenen Eigenschaften Gottes durch mein eigenes Denken *einen*. Der Akt der Einigung ist in beiden Fällen genau derselbe, und somit zeigt sich der Gottesbegriff als ein Akt des verbindenden und beziehenden Denkens der menschlichen Seele, wozu der Stoff aus dem Endlichen und Wahrgenommenen benutzt und mit der Negation der Begrenzung verbunden worden ist. Damit fällt auch dieser Beweis.

aus den Sinnen habe ich sie nicht geschöpft, noch ist sie mir unversehens zugekommen, wie dies mit den Vorstellungen sämmtlicher Dinge zu geschehen pflegt, wenn sie den äusseren Sinnesorganen begegnen oder zu begegnen scheinen. Diese Vorstellung ist auch nicht von mir selbst gebildet; denn ich kann ihr offenbar nichts abnehmen nnd nichts hinzufügen [33]); sie kann mir also nur angeboren sein, ebenso wie die Vorstellung meiner selbst. Es ist auch nicht zu verwundern, dass Gott, als er mich erschuf, seine Vorstellung mir mitgegeben hat, die seinem Werke wie das Zeichen des Künstlers eingeprägt werden sollte; auch ist nicht nöthig, dass dieses Zeichen eine von dem Werke selbst verschiedene Sache sei, vielmehr ist daraus allein, dass Gott mich erschaffen hat, sehr glaubhaft, dass ich gleichsam nach seinem Bilde und ihm ähnlich gemacht worden bin, und dass jene Aehnlichkeit, in welcher die Vorstellnng Gottes enthalten ist, von mir durch dasselbe Vermögen erkannt wird, dnrch welches ich mich selbst erkenne; d. h. wenn ich den Blick der Seele auf mich selbst wende, erkenne ich nicht nur, dass ich ein nnvollständiges nnd von Anderen abhängiges Ding bin, ein Ding, was ohne Ende nach Grösserem nnd immer Grösserem oder Besserem strebt, sondern ich erkenne auch, dass der, von dem ich abhängig bin, alles dieses Grössere nicht unbestimmt und nur dem Vermögen nach, sondern wirklich unendlich in sich hat und somit Gott ist. Die ganze Kraft des Beweises liegt darin, dass ich erkenne, es sei unmöglich, dass ich mit dieser Natur, wie ich sie habe, nämlich mit der Vorstellung Gottes in mir, sein könnte, wenn in Wahrheit nicht auch Gott wäre; der Gott nämlich, dessen Vorstellung in mir ist, d. h. der alle jene Vollkommenheiten hat, die ich nicht begreifen, sondern mit den Gedanken gleichsam nur berühren kann, und der dnrchaus keinem Mangel unterliegt.

Daraus erhellt genügend, dass er nicht betrügerisch

---

[33]) Diese Vorstellung ist im Gegentheil nur mein eigenes Werk, indem ich selbst die Eigenschaften in den Superlativ erhoben habe, dessen Natur, als Höchstes, keine Verminderung oder Vermehrung gestattet.

sein kann; denn es ist nach dem natürlichen Licht offenbar, dass aller Betrug und Täuschnng von einem Mangel abhängig ist. Ehe ich indessen dies genauer untersuche und anf andere Wahrheiten, die daraus abgeleitet werden können, übergehe, will ich etwas in der Betrachtung Gottes selbst verweilen, seine Eigenschaften bei mir erwägen und die Schönheit dieses ungehenren Lichtes, soweit es der Blick meines trüben Geistes zn ertragen vermag, anschauen, bewundern nnd anbeten. Denn so wie wir glauben, dass in diesem alleinigen Anschauen der göttlichen Majestät die höchste Seligkeit des jenseitigen Lebens besteht, so fühlen wir, dass wir schon durch das gegenwärtige, wenn auch viel nnvollkommnere Anschauen das höchste Glück geniesen können, dessen wir in diesem Leben fähig sind. [34])

---

[34]) Dieses Kapitel bildet mit dem zweiten den wichtigsten Theil dieses Werkes, gegen den das Folgende sehr znrücktritt. Es sind deshalb diese zwei Kapitel mit aller Ausführlichkeit geprüft worden. Sie bieten ein vortreffliches Beispiel, um den Geist und die Methode der scholastischen Philosophie kennen zu lernen, und zwar von ihrer besten Seite, wie sie in einem Geiste wie Descartes sich gestalten musste. Indem selbst ein so grosser Mann mit allen Feinheiten dieser Philosophie nicht im Stande ist, ans dem blossen Denken das Seiende abznleiten oder das jenseit der Wahrnehmnng Liegende zu erkennen, ist damit eine neue, wenn auch nnr indirekte Bestätigung für den Fundamentalsatz des Realismus gewonnen, wonach nnr durch Wahrnehmnng der Inhalt des Seienden dem Denken zugeführt werden kann (Bd. I. 68).

Vierte Untersnchung.
Ueber das Wahre und Falsche.

Ich habe mich in diesen Tagen an die Abtrennnng der Seele von den Sinnen so gewöhnt und habe so genan bemerkt, wie gering das von den körperlichen Dingen wahrhaft Erkannte ist, und wie ich weit mehr von der menschlichen Seele und noch viel mehr von Gott erkenne, dass es mir gar nicht mehr schwer fällt, meine Gedanken von den anschaulichen Dingen weg zu den begrifflichen und von allem Stoff gelösten zn wenden. Ich habe fürwahr eine viel deutlichere Vorstellnng von der menschlichen Seele, soweit sie ein denkendes Wesen ist, was keine Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe und nichts sonst von einem Körper als nur die Vorstellung desselben überhaupt hat; und während ich bemerke, dass ich zweifle, also ein nnvollständiges und abhängiges Wesen bin, tritt mir die klare und deutliche Vorstellung eines unabhängigen und vollständigen Wesens, d. h. Gottes, entgegen. Daraus allein, dass eine solche Vorstellung in mir ist, oder dass ich mit einer solchen Vorstellung bestehe, schliesse ich völlig sicher, dass auch Gott ist, nnd dass von ihm mein Dasein in den einzelnen Zeitpunkten abhängt; ich bin überzeugt, dass der menschliche Geist nichts sicherer und offenbarer erkennen kann.

So glaube ich schon einen Weg zu erblicken, anf dem ich von der Betrachtung des wahren Gottes, in dem nämlich alle Schätze der Wissenschaft und Weisheit verborgen sind, zur Kenntniss der übrigen Dinge gelangen kann. Vor Allem erkenne ich die Unmöglichkeit, dass er mich tänschen sollte; denn in aller Täuschung nnd Betrug ist etwas von Unvollkommenheit enthalten, und wenngleich die Fähigkeit, zu täuschen, ein Beweis von Scharfsinn oder Kraft zu sein scheint, so beweist doch der Wille, zu täuschen, unzweifelhaft eine Bosheit oder Schwäche und gehört deshalb nicht zn Gott. [35]) Ferner bemerke ich,

---

[35]) Auch dieser Aussprnch ist ans der Scholastik übernommen. Das Tänschen und Betrügen ist an sich, und abgesehen von der sittlichen Beziehung, ein Handeln wie

dass eine gewisse Urtheilskraft in mir ist, die ich, wie alles Andere in mir, gewiss von Gott erhalten habe, und da Gott mich nicht täuschen will, so hat er mir gewiss nicht eine solche gegeben, bei deren rechtem Gebrauch ich irgend irren könnte. Auch könnte hierüber kein Zweifel bestehen, wenn nicht daraus scheinbar folgte, dass ich niemals irren könnte. Denn wenn ich Alles in mir von Gott habe, und er mir kein Vermögen, zu irren, gegeben hätte, so könnte ich auch niemals irren. So lange ich daher an Gott denke und mich ganz mit ihm beschäftige, treffe ich keine Ursache des Irrthums oder der Unwahrheit an; wenn ich aber auf mich zurückkomme, sehe ich mich unzähligen Irrthümern ausgesetzt, und wenn ich nach deren Ursache forsche, bemerke ich, dass nicht

---

jedes andere, was sich aus einem Denken und einem äusserlichen Vollführen zusammensetzt und es ist mithin ebenso wirklich wie das sittliche Handeln. Die Unvollkommenheit oder Schwäche kann nur dadurch hineingebracht werden, dass man zuvor das Sittliche als ein Reales oder Positives nimmt; dann muss natürlich das Unsittliche ein Negatives, ein Mangel an Realität sein, wie denn schon Plato das Unsittliche als ein Nicht-Wissen behauptet hat, und Spinoza, der Schüler von Descartes, dasselbe sagt. Allein wenn die Realität nur das Sein an sich bezeichnet, so ist es unzulässig, das Sittliche als ein Reales dem Unsittlichen entgegenzustellen, da letzteres auch ein Seiendes ist. Dieses Unsittliche kann vielleicht seine Ursache in einem Mangel des Wissens haben; allein deshalb ist es nicht selbst ein solcher blosser Mangel; vielmehr ist es ein durchaus Reales, nämlich ein Handeln aus Lust, und der Mangel liegt auf der sittlichen Seite; die Achtung vor dem sittlichen Gebot ist zu schwach, um den Trieb nach jener Lust zu überwinden. Man sieht, der Streit läuft auch hier auf einen blossen Wortstreit hinaus; denn vermöge der inhaltlosen Natur der Beziehungen kann ich jedes Positive als die Negation eines Anderen auffassen. Es ist die bekannte Umwandlung des Seienden in Beziehungen, welche nur denjenigen irre leiten kann, der diese Natur der Beziehungen noch nicht erkannt hat (Phil. d. W. S. 278).

blos die reale und positive Vorstellung Gottes oder eines vollkommensten Wesens, sondern auch eine gewisse verneinende Vorstellung des so zu sagen Nichts oder dessen, was von jeder Vollkommenheit am weitesten absteht, mir gegenübersteht, und dass ich gleichsam als etwas Mittleres zwischen Gott und dem Nichts oder zwischen dem höchsten Sein und Nichtsein aufgestellt bin. Soweit ich nun von dem höchsten Wesen geschaffen bin, ist nichts in mir, was mich täuschte oder in Irrthum führte; aber soweit ich auch gewissermassen an dem Nichts oder an dem Nicht-Sein Theil habe, d. h. insoweit ich das höchste Wesen selbst nicht bin, fehlt mir sehr Vieles, nnd es ist deshalb nicht zu verwundern, dass ich mich irre. So sehe ich wenigstens ein, dass der Irrthum als solcher nichts Reales ist, was von Gott kommt, sondern nur ein Mangel. Ich bedarf deshalb zu dem Irrthum keines Vermögens, das mir Gott zu dem Ende gegeben hätte, sondern mein Irren kommt daher, dass das Vermögen, das Wahre einznsehen, welches ich von ihm habe, in mir nicht unendlich ist. [36])

---

[36]) Diese Auffassung des Irrthums als blossen Mangels kommt schon bei Plato vor und wird auch von Spinoza festgehalten. Es beruht indess diese Ansicht, wie erwähnt, nur auf einer Unkenntniss der Beziehungsformen, insbesondere der Natur des Nicht und des Verneinens. Ich kann jedes Ding zu einer Verneinung machen, weun ich ein anderes hinzunehme und es als das „Nicht-Dies-Andere“ vorstelle. So ist das Roth ein Nicht-Blau; so der Mensch ein Nicht-Gott, so Gott ein Nicht-Endliches. Es ist die schon oft besprochene Natur dieser Beziehungen, zu denen auch das Nicht mit seinen Besonderungen gehört, dass sie keinen eigenen Inhalt haben und deshalb sich jedem Seienden als Beziehung überziehen lassen. Damit wird aber die seiende Natur eines solchen nicht geändert, auch nicht erkannt; sondern es wird dieses unbekannte X nur in Verhältniss oder Beziehung auf ein Anderes vorgestellt. So kann man nun auch den Irrthum als eine Nicht-Wahrheit, d. h. als ein Negatives auffassen; aber man kann auch ebenso die Wahrheit zu einem Nicht-Irrthum, also zu einem Negativen machen. Man sieht,

Indess genügt dies noch nicht vollständig; denn der Irrthum ist keine reine Verneinung, sondern ein Mangel oder das Fehlen einer gewissen Kenntniss, die gewissermassen in mir sein sollte. Wenn ich nnn anf die Natur Acht habe, scheint es mir unmöglich, dass er in mich ein in seiner Art nicht vollkommenes Vermögen oder ein Vermögen, was einer ihm zugehörigen Vollkommenheit entbehrt, gelegt haben sollte. Denn je erfahrener ein Werkmeister ist, desto vollkommenere Werke gehen von ihm ans; wie könnte daher wohl von jenem höchsten Schöpfer aller Dinge etwas gemacht sein, was nicht in allen Richtungen vollkommen wäre? — Unzweifelhaft konnte Gott mich so erschaffen, dass ich niemals irrte; auch will er unzweifelhaft immer das Beste; ist es nun besser, dass ich irre, als dass ich nicht irre? — Während ich dies

---

dass mit diesem blossen Beziehen über die Realität oder über den seienden Inhalt eines Dinges nicht entschieden werden kann. Vielmehr bietet dafür nnr die Wahrnehmnng den Halt. Das Wahrgenommene ist; nnr in dem Wahrnehmen fliesst der Inhalt des Seienden in mein Wissen über, und ich habe mit ihm den Halt für die Realität desselben. Gehe ich nun mit diesem Kriterinm an die hier anfgestellte Frage, so ist klar, dass der Irrthnm ebenso ein wissender Znstand in mir ist wie die Wahrheit, und dass die Sinnestäuschnngen, die falschen Verallgemeinerungen, die falschen Snbsumtionen, welche den Irrthum ansmachen, ebenso ein thätiges Bewegen im Vorstellen, ein Anwenden der Kräfte der Seele sind, wie es bei den wahren Wahrnehmungen, Urtheilen u. s. w. Statt hat. Die Thätigkeit verliert ihre reale Natur nicht dadnrch, dass sie in einer falschen Richtung sich bewegt; ich bleibe ein Gehender, wenn ich mich auch verirre. Mithin liegt der Gegensatz von Wahrheit und Irrthum nicht in dem von Realität nnd Negation; beide sind vielmehr ein Reales, und beide können durch Anwendung von Beziehnngsformen zu einer Negation gemacht werden. Vielmehr ist die Wahrheit nur eine besondere Art des Wissens; ihr Kriterium ist nicht die Realität, sondern dass der Inhalt ihres Wissen sich auf die nicht weiter zu rechtfertigenden Fundamentalsätze der Erkenntniss stützt.

genauer erwäge, fällt mir zunächst bei, dass ich mich nicht wundern darf, wenn von Gott etwas geschieht, dessen Grund ich nicht einsehe, und dass ich an seinem Dasein nicht deshalb zweifeln darf, weil ich zufällig Einiges bemerke, von dem ich nicht begreife, weshalb und wie es von ihm gemacht ist. Denn da ich weiss, dass meine Natur sehr schwach und beschränkt ist, Gottes Natur aber unermesslich, unbegreiflich, unendlich, so weiss ich hierdurch auch, dass er Unzähliges vermag, dessen Ursachen ich nicht kenne. Dieses allein hebt nach meiner Meinung den Gebrauch aller jener Gründe bei den physischen Dingen auf, welche von dem Zweck entlehnt werden; denn ich kann nicht ohne Verwegenheit meinen, die Zwecke Gottes auszufinden. [37])

Ich bemerke ferner, dass nicht ein Geschöpf für sich, sondern das Ganze aller Dinge berücksichtigt werden muss, wenn man untersucht, ob die Werke Gottes vollkommen sind. Denn das, was vielleicht nicht mit Unrecht sehr unvollkommen erscheint, wenn es für sich betrachtet wird, ist in der Auffassung als Theil der Welt durchaus vollkommen, und obgleich ich an Allem habe zweifeln wollen und von nichts als von mir und Gott sicher das Dasein erkannt habe, so kann ich doch, nachdem ich die Allmacht Gottes erkannt habe, nicht leugnen, dass vieles Andere von ihm gemacht ist oder wenigstens gemacht werden konnte, mithin ich nur in dem Verhältniss eines Theiles zur Gesammtheit der Dinge stehe. [38])

---

[37]) Diese Wendung gehört in die Theologie, nicht in die Philosophie; denn will man sie da zulassen, so hebt diese Unbegreiflichkeit Gottes alle Kriterien der Wahrheit und alle Fundamente des Wissens auf. Auch das Verkehrteste und Widersprechendste muss dann zugelassen werden, da Gott die Ursache von Allem ist, und seine Werke wegen seiner Unergründlichkeit von dem Menschen mit seinem schwachen Wissen nicht geprüft werden können. Es ist dies wieder jener schon Anm. 7 und 14 erwähnte Begriff der schrankenlosen Möglichkeit, eingekleidet in die religiöse Vorstellung Gottes.

[38]) Diese sehr richtige Erwägung folgt eben daraus, dass die Vollkommenheit keine seiende Bestimmung der

Wenn ich dann näher an mich herantrete und erforsche, welcher Art die Irrthümer seien (die allein eine Unvollkommenheit in mir beweisen), so bemerke ich, dass sie von zwei Umständen, die zugleich zusammentreffen, bedingt sind; nämlich von dem in mir befindlichen Vermögen, zu erkennen, und von dem Vermögen, zu wählen, oder der Wahlfreiheit; also von dem Verstande und zugleich von dem Willen. Denn durch den Verstand allein erfasse ich nur Vorstellungen, von denen ich urtheilen kann, dass kein eigentlicher Irrthum im genauen Sinne in ihnen angetroffen wird. Denn wenn es vielleicht auch unzählige Dinge giebt, von denen ich keine Vorstellungen in mir habe, so kann man doch nicht sagen, dass ich deren beraubt bin, sondern dass ich nur negativ ihrer ermangele.[39]) Ich kann nämlich keinen Grund beibringen, welcher bewiese, dass Gott mir ein grösseres Vermögen, zu erkennen, als geschehen, hätte zutheilen müssen. So sehr ich ihn also als einen erfahrenen Werkmeister anerkenne, so nehme ich doch nicht an, dass er in die einzelnen seiner Werke alle Vollkommenheiten hätte legen müssen, welche er in einige legen kann. Auch kann ich mich nicht beklagen, dass ich keinen umfassenden und vollkommenen Willen oder Wahlfreiheit von Gott empfangen habe, denn ich bemerke, dass sie durch keine Schranken beengt ist. Und es ist auch, was mir sehr bemerkenswerth scheint, nichts Anderes in mir so vollkommen und so gross, dass ich nicht einsehe, es könnte noch vollkommener und grösser sein. Denn wenn ich z. B. mein Vermögen, zu erkennen, betrachte, so sehe ich sogleich, dass es sehr gering und sehr beschränkt in

---

Dinge ist, sondern nur eine Beziehungsform, welche mithin sich immer ändert, je nach dem Mehr oder Weniger der Dinge, die unter sie befasst werden.

[39]) Auch diese Wendung zeigt, wie man Alles nach Belieben zu einer Negation machen kann, wenn man es nur als das Nicht eines Anderen nimmt. Descartes hilft sich hier selbst mit dieser Wendung aus dem gestellten Dilemma. Der Unterschied von Beraubung und blossem Nicht-Haben rührt von Aristoteles (Kategorien Kap. 10) her und ist von ihm in die Scholastik übergegangen.

mir ist, und bilde mir gleichzeitig die Vorstellung eines anderen grösseren, ja eines grössten und unendlichen solchen Vermögens und weiss, dass es blos deshalb, weil ich dessen Vorstellung bilden kann, zu Gottes Natur gehört.[40]) Wenn ich in derselben Weise das Vermögen der Erinnerung oder Einbildung oder sonst ein anderes untersuchte, so finde ich sie alle schwach und beschränkt in mir und unermesslich in Gott. Nur den Willen oder die Wahlfreiheit nehme ich so gross in mir wahr, dass ich die Vorstellung einer grösseren nicht fassen kann. Deshalb ist dieser Wille es vorzüglich, auf dessen Grund ich annehme, dass ich ein Bild von Gott bin und eine Aehnlichkeit mit ihm in mir habe. Denn der Wille ist allerdings in Gott unvergleichlich grösser als in mir, sowohl in Beziehung auf die mit ihm verbundene Erkenntniss und Macht, die ihn fester und wirksamer machen, als auch in Beziehung auf den Gegenstand, weil er auf Mehreres sich erstreckt; allein in sich, in Wirklichkeit und genau betrachtet, erscheint er bei Gott nicht grösser, weil er nur darin besteht, dass wir etwas thun oder nicht thun können (d. h. bejahen oder verneinen, begehren oder verabscheuen), oder vielmehr darin, dass wir fühlen, wie keine äussere Kraft uns dazu nöthigt, das, was der Verstand uns vorlegt, zu bejahen oder zu verneinen, zu begehren oder zu verabscheuen.[41]) Denn es ist nicht

---

[40]) Indem hier Descartes selbst den Ursprung der Steigerung des Endlichen zu einem Vollkommnen und Unendlichen aus dem eignen beziehenden Denken der Seele ableitet, hätte er bemerken können, dass dieser Begriff des Vollkommnen und Unendlichen nur eine von den Menschen selbst gemachte Vorstellung ist, die mithin keiner äusseren Ursache zu ihrer Entstehung bedarf und mithin auch nicht zu dem Beweis dieser Ursache oder Gottes dienen kann.

[41]) Diese Auffassung des Willens, als eines elementaren, keiner Vermehrung fähigen Zustandes des Denkens, ist interessant. Allerdings besondert sich das eigentliche Wollen oder Begehren zu keinen verschiedenen Unterarten, wie das z. B. bei den Gefühlen der Fall ist (Bd. XI. 6); aber hier nimmt Descartes den Willen nur als die Be-

erforderlich, dass ich mich zu beiden Seiten wenden könne, um frei zu sein; vielmehr erwähle ich die eine um so freier, je mehr ich zu dieser mich neige, sei es, weil ich den Grund des Wahren und Guten in ihr klar erkenne, oder weil Gott meine innersten Gedanken so bestimmt. Auch vermindert weder die göttliche Gnade noch die natürliche Erkenntniss irgendwie die Freiheit; vielmehr vermehren und stärken sie dieselbe. Jene Gleichgültigkeit aber, die ich empfinde, wenn kein Grund mich mehr auf die eine als auf die andere Seite treibt, ist der niedrigste Grad der Freiheit und keine Vollkommenheit derselben; vielmehr zeigt sie nur von einem Mangel in der Erkenntniss oder von einer Verneinung. Denn wenn ich immer deutlich das Wahre und Gute schaute, so würde ich niemals über mein Urtheil und meine Wahl schwanken und so, obgleich vollkommen frei, doch niemals gleichgültig sein. [42])

Hieraus entnehme ich, dass auch das Vermögen, zu wollen, was ich von Gott habe, an sich betrachtet, nicht die Ursache meiner Irrthümer sein kann; denn es ist das umfassendste und in seiner Art vollkommen. Ebensowenig kann das Vermögen, zu erkennen, der Grund sein; denn was ich erkenne, erkenne ich unzweifelhaft richtig, da ich das Erkennen von Gott habe, und ich kann mich darin nicht täuschen. Woher kommen also meine Irr-

---

jahung oder Verneinung eines Wissens, und in dieser Einfachheit als Ja oder Nein kann natürlich von einem Mehr- oder Weniger-Ja oder -Nein nicht die Rede sein. Dass Descartes dieses Zustimmen zu einem Wissen oder das Fürwahrhalten irrig als ein Wollen behandelt, was von dem Belieben der Seele abhängt, ist ein Fehler, der schon oben in Erl. 18 dargelegt worden ist. Dieser Fehler ist auch auf Spinoza übergegangen und hat ihn zu den erheblichsten Irrthümern in seiner Ethik verleitet.

[42]) Die nähere Prüfung dieser Abschweifung in die Willensfreiheit würde hier zu weit führen, und wird in dieser Beziehung auf Bd. XI. 81 verwiesen. Descartes gehört zu den Philosophen, welche die Freiheit des Willens als Wahlfreiheit behaupten; es ist einer von den Punkten, wo sein Schüler Spinoza ihn verliess, der nur die Nothwendigkeit in dem Wollen anerkannte.

thümer? — Offenbar aus dem Einen, dass mein Wille sich weiter erstreckt als mein Verstand, und ich jenen nicht in denselben Schranken halte, sondern auch auf das, was ich nicht einsehe, ausdehne. Da der Wille hier durch nichts bestimmt wird, so weicht er leicht von dem Wahren und Guten ab, und so irre und sündige ich. [43])

Als ich z. B. in diesen Tagen untersuchte, ob etwas in der Welt bestände, und ich aus diesem blossen Untersuchen die deutliche Folge entnahm, dass ich selbst bestände, so konnte ich nicht leugnen, dass das, was ich so klar und deutlich einsah, wahr sei. Ich wurde dabei durch keine äussere Gewalt genöthigt; sondern aus dem grossen Lichte im Verstande ist eine grosse Neigung in

---

[43]) Die Frage, wie der Irrthum in das Wissen der Seele eintreten könne, hat die Philosophie schon in alten Zeiten beschäftigt. Plato behandelt diese Frage in seinem Dialog Theätet. Er sucht den Grund in dem Wahrnehmen, während das Denken nicht irre. Descartes nimmt eine andere Wendung. Er spaltet den Irrthum in zwei Theile, in das Wissen an sich und das Fürwahrhalten dieses Wissens. Beides sei an sich fehlerfrei; der Irrthum komme nur davon, dass der Wille oder das Fürwahrhalten sich weiter erstrecke als das Einsehen. — Der Fehler dieser Auffassung von Descartes liegt darin, dass er das Fürwahrhalten als etwas Willkürliches behandelt, was von dem Belieben abhängt, während dasselbe oder die Gewissheit doch an bestimmte Ursachen nach festen Gesetzen ebenso untrennbar geknüpft ist wie jeder andere Vorgang in der Natur (Bd. I. 60). Deshalb muss ich fürwahrhalten (glauben), wenn diese Bedingungen vorhanden sind (z. B. wenn ich etwas wahrnehme), und ich kann nicht fürwahrhalten, wenn die Bedingungen dazu fehlen (z. B. wenn etwas sich widerspricht). Indem somit der Irrthum aus dem Gebiet des freien Willens ausscheidet, fällt von selbst die ganze künstliche Dednktion, welche hier Descartes darauf baut. — Für den Realismus ist die Erklärung des Irrthums leicht, weil die Wahrheit nur aus der Verbindung zweier Quellen (Wahrnehmung und Freiheit von Widerspruch) hervorgeht, während jede einzelne schon das Fürwahrhalten oder Glauben erwecken kann (Bd. I. 68).

dem Willen gefolgt, nnd so habe ich um so mehr von selbst und freiwillig das geglanbt, je weniger ich mich dazu gleichgültig verhielt.[44]) Jetzt aber weiss ich nicht allein, dass ich, insoweit ich ein denkendes Wesen bin, bestehe, sondern es tritt mir anch die Vorstellung einer körperlichen Natur entgegen, und es trifft sich, dass ich zweifele, ob die denkende Natur, die in mir ist, oder die ich vielmehr selbst bin, von jener körperlichen Natur verschieden ist, oder ob beide dasselbe sind. Ich nehme an, dass meinem Verstande sich noch kein Grnnd zeigt, der mich mehr für das Eine als für das Andere bestimmte; ich bin deshalb wenigstens unentschieden, ob ich eines von beiden bejahen oder verneinen oder nichts darüber aussagen soll. Diese Gleichgültigkeit erstreckt sich nicht blos auf das, wovon der Verstand gar nichts erkennt, sondern allgemein auf Alles, was von ihm nicht hinreichend zn der Zeit erkannt wird, wo der Wille in Betreff desselben schwankt. Denn wenn anch noch so viel wahrscheinliche Annahmen mich anf die eine Seite ziehen, so genügt doch das blosse Wissen, dass dies nur Vermuthungen, aber keine zuverlässigen und nnzweifelhaften Gründe sind, um meine Zustimmnng dem Gegentheil zuzuwenden. Ich habe dies sattsam in diesen Tagen erfahren, wo ich Alles, was ich früher für ganz zuverlässig hielt, deshalb allein, weil ich bemerkte, man könne dasselbe in einer Art bezweifeln, für durchaus falsch annahm. Wenn ich nnn, so lange als ich das Wahre nicht klar nnd deutlich erkenne, mich des Urtheils enthalte, so ist klar, dass ich richtig handle und mich nicht irre. Vielmehr gebrauche ich, wenn ich in solchem Falle behaupte oder leugne, mein Urtheil nicht richtig, und ich werde ganz getäuscht,

---

[44]) Hier erkennt Descartes selbst an, dass der Mensch sich der Gewalt der das Fürwahrhalten bedingenden Umstände nicht entziehen kann; allein er verhüllt sonderbarer Weise seiner Theorie zu Liebe diese Nothwendigkeit in „eine grosse Neignng, wo der Mensch um so freiwilliger gehandelt, je weniger gleichgültig er gewesen"; d. h. in eine Freiheit, die um so grösser gewesen, je geringer sie gewesen. — Man sieht, wie tief Descartes noch in der Scholastik steckt.

wenn ich auf die falsche Seite mich wende; erfasse ich aber die andere, so treffe ich zwar durch Znfall die Wahrheit, aber ich bin deshalb doch nicht ohne Schnld, weil es nach dem natürlichen Licht offenbar ist, dass die Erkenntniss des Verstandes immer dem Entschluss des Willens vorausgehen muss. In diesem unrichtigen Gebrauch der Wahlfreiheit ist jener Mangel enthalten, welche das Wesen des Irrthums ausmacht. Ich sage, der Mangel liegt in dem Handeln selbst, soweit es von mir ausgeht, und nicht in dem Vermögen, was ich von Gott empfangen habe; auch nicht in dem Handeln, soweit es von diesem Vermögen abhängt. Denn ich habe keine Ursache, mich zu beklagen, dass Gott mir keine grössere Kraft des Verstandes oder kein grösseres natürliches Licht, als geschehen, gegeben hat, weil es dem endlichen Verstande eigen ist, dass er Vieles nicht einsieht, und dem erschaffenen Verstande, dass er endlich ist. Ich habe vielmehr dem, der mir niemals etwas schuldete, Dank für das von ihm Empfangene zu sagen und nicht zu meinen, dass ich von ihm beraubt worden, oder dass er das, was er mir nur nicht gegeben, mir genommen habe. Ich kann mich auch nicht beklagen, dass er mir einen Willen gegeben hat, der sich weiter als die Einsicht erstreckt; denn da der Wille nur in dem Einen, gleichsam Untheilbaren besteht, so gestattet es seine Natur nicht, ihm etwas abzunehmen, vielmehr schnlde ich dem Geber um so mehr Dank, je umfassender der Wille ist. Endlich kann ich mich auch nicht darüber beklagen, dass Gott gemeinsam mit mir jene einzelnen Akte des Willens oder jene Urtheile hervorlockt, in denen ich irre; denn jene Akte sind durchaus gut und wahr, soweit sie von Gott abhängen, nnd meine Vollkommenheit ist dadnrch grösser, dass ich sie hervorlocken kann, als wenn ich dies nicht könnte; der Mangel aber, in dem allein das wirkliche Wesen des Irrthums nnd der Schuld besteht, bedarf keiner Beihülfe Gottes, weil er nichts ist, und auf Gott als Ursache bezogen, nicht eine Beranbung, sondern nnr eine Verneinung genannt werden muss. Denn es ist durchans keine Unvollkommenheit in Gott, dass er mir die Freiheit gewährt, demjenigen beiznstimmen oder nicht beizustimmen, dessen klare nnd deutliche Einsicht er nicht in meinen Verstand gelegt hat; vielmehr ist offenbar diese Unvollkommenheit

in mir, indem ich jene Freiheit nicht gut gebrauche und über Dinge urtheile, die ich nicht richtig einsehe. [45])

Ich sehe indess, dass Gott es leicht möglich gewesen wäre, mich trotz meiner Freiheit und beschränkten Erkenntniss vor Irrthum zu schützen. Er brauchte nur meinem Verstande eine klare und deutliche Erkenntniss von Allem einzuflössen, was ich je überlegen würde; oder er brauchte es mir nur fest in das Gedächtniss einzuprägen, nie über einen nicht klar und deutlich eingesehenen Gegenstand zu urtheilen, so dass ich dies niemals vergessen konnte; auch sehe ich leicht ein, dass, wenn ich mich nur als Einzelnen beachte, ich dann vollkommener gewesen sein würde, wenn Gott mich so geschaffen hätte, als wie ich es jetzt bin. Aber ich kann nicht bestreiten, dass in der ganzen Gesammtheit der Dinge gewissermassen eine grössere Vollkommenheit ist, wenn einzelne Theile von Irrthum frei sind und andere nicht, als wenn alle sich einander gleich wären; und ich kann mich nicht beklagen, dass Gott gewollt hat, ich solle eine solche Person in der Welt vorstellen, welche nicht die vorzüglichste von allen und durchaus vollkommen ist. [46a])

---

[45]) Die Schwäche dieser Ausführung, wo Descartes bald moralische Gründe herheiholt, bald mit den zu Allem benutzbaren Beziehungsformen sich hilft, wird jeder Leser von selbst bemerken. Es ist richtig, dass, wenn Gott dem Menschen den freien Willen gegeben hat, Gott dann nicht als die Ursache der einzelnen Handlungen des Menschen angesehen werden kann; denn die Reihe der Ursachen ist eben hier durch die Gewährung eines freien Willens abgebrochen. Allein wenn der freie Wille dann als die Ursache des Bösen und Unwahren gilt, Gott aber den freien Willen geschaffen hat, so trifft ihn zuletzt immer die Schuld; durch die Erschaffung des Menschen wird hier die Kette der Ursachen, welche man mittelst des freien Willens abgerissen hatte, wieder hergestellt, und so bleibt das bekannte Dilemma ungelöst.

[46a]) Mit dieser Wendung nimmt Descartes seine früheren Argumente gewissermassen zurück; es hätte dieser Wendung nicht bedurft, wenn jene zugereicht

Dazu kommt, dass, wenn ich auch nicht auf die erste Art mich aller Irrthümer enthalten kann, welche von der klaren Einsicht Alles dessen, worüber ich mich zu entschliessen habe, bedingt ist, ich es doch anf die andere Art vermag, welche nur davon bedingt ist, dass ich mich jedes Urtheils da zu enthalten habe, wo die Wahrheit der Sache nicht klar ist. Denn wenngleich ich die Schwäche in mir bemerke, dass ich nicht immer an einem und demselben Gedanken festhalten kann, so kann ich doch durch hänfige wiederholte Erwägung es erreichen, dass ich mich dessen, wo es nöthig, erinnere nnd so eine gewisse Gewohnheit, nicht zu irren, erlange.

Da hierin die grösste und vorzüglichste Vollkommenheit des Menschen besteht, so werde ich durch die heutige Untersnchung der Ursachen des Irrthums und der Unwahrheit nicht wenig gewonnen haben. Fürwahr kann es keine solche Ursachen ansser den dargelegten geben. Denn so oft ich den Willen bei dem Urtheilen so anhalte, dass er sich nur anf das erstreckt, was ihm deutlich nnd klar von dem Verstande geboten wird, so kann ich durchaus nicht irren. Denn jede klare und dentliche Vorstellung ist offenbar Etwas und kann deshalb nicht von Nichts kommen, sondern muss nothwendig Gott znm Urheber haben; ich sage, jenen höchst vollkommenen Gott, der

---

hätten, nnd sie passen nm so weniger zusammen, als die Berufung auf das Recht und die Pflicht Gottes die Frage in das Gebiet der Ethik zieht, die selbst erst der philosophischen Begründung bedarf nnd nicht so aus dem gewöhnlichen Vorstellen der Menge erledigt werden kann. — Lässt man das Ethische bei Seite, so kehrt hier nur der Begriff der Vollkommenheit in der früher schon benutzten Wendung wieder, wonach die Unvollkommenheit des Einzelnen oder Theiles dnrch die Vollkommenheit des Ganzen ansgeglichen wird. Man erkennt leicht, dass mit dieser Wendung jede Unvollkommenheit beseitigt werden kann; reicht nnser Sonnensystem noch nicht dazu hin, so nimmt man die Fixsterne und immer weitere Möglichkeiten hinzn. Dies zeigt, wie man sich anch hier nur in leeren Beziehnngen bewegt.

nicht trügerisch sein kann; deshalb ist solche Vorstellung unzweifelhaft wahr. [46 b])

Und so habe ich heute nicht blos gelernt, wovor ich mich zu hüten habe, um nicht zu irren, sondern auch, was ich zu thun habe, um die Wahrheit zu erlangen. Denn ich werde sie sicherlich erlangen, wenn ich nur auf das, was ich vollkommen einsehe, Acht habe, und dies von dem Uebrigen, was ich verworren und dunkel auffasse, trenne. Ich werde mich dessen in Znkunft befleissigen.

[46 b]) Diese nähere Begründnng des bereits im Eingang von Kapitel 3 aufgestellten Kriteriums der Wahrheit bewegt sich in einem Zirkelschluss. Das Kriterium wird hier auf seine Realität gestützt und diese auf Gott zurückgeführt, während vorher das Dasein Gottes auf jenes Kriterinm gestützt worden ist.

Fünfte Untersuchung.

Ueber das Wesen der körperlichen Dinge und nochmals über Gott, dass er besteht.

Noch bleibt mir Vieles über die Eigenschaften Gottes und Vieles über meine oder meiner Seele Natur zu erforschen; doch werde ich dies vielleicht an einem anderen Orte vornehmen, denn jetzt scheint nichts dringlicher (nachdem ich erkannt, was ich thun und wofür ich mich hüten muss, um die Wahrheit zu erlangen), als dass ich von den Zweifeln, in welche ich die vorgehenden Tage gerathen bin, mich befreie, und dass ich sehe, ob etwas Gewisses über die körperlichen Dinge erreicht werden kann. Ehe ich indess untersuche, ob dergleichen Dinge ausser mir bestehen, muss ich ihre Vorstellungen, so wie sie in meinem Denken sind, betrachten und sehen, was darin deutlich und was verworren ist. Bestimmt stelle ich mir nämlich die Grösse vor, welche die Philosophen gewöhnlich die stetige nennen, oder die Ausdehnung dieser Grösse oder vielmehr der grossen Gegenstände nach Länge, Breite und Tiefe; ich zähle darin verschiedene Theile, und ich schreibe diesen Theilen Grössen, Gestalten, Längen und örtliche Bewegungen und diesen Bewegungen eine gewisse Zeitdauer zu. Indess sind mir nicht blos diese so allgemein betrachteten Bestimmungen völlig bekannt und klar, sondern ich erfasse auch, wenn ich aufmerke, unzählig vieles Besondere über Gestalten, Zahlen, Bewegung und Aehnliches, dessen Wahrheit so offenbar und meiner Natur entsprechend ist, dass ich bei ihrer ersten Aufdeckung scheinbar nichts Neues erfahre, sondern nur eines früher Gewussten mich entsinne oder nur auf das erst aufmerksam werde, was schon längst in mir war, wenn ich auch früher den Blick der Seele nicht darauf gerichtet hatte.[47]) Und was das Bemerkens-

---

[47]) Descartes geht hier auf die bereits früher gemachte Unterscheidung dieser formalen Bestimmungen gegenüber den materialen der Farbe, des Tones, des Geschmacks u. s. w. zurück. Er rechnet letztere zu den ver-

wertheste ist, ich finde unzählige Vorstellungen von Dingen in mir, die, wenn sie vielleicht nirgends ausser mir bestehen, doch kein Nichts genannt werden können, und obgleich ich gleichsam nach Belieben an sie denke, so sind sie doch nicht rein von mir erdacht, sondern haben ihre wahre und unveränderliche Natur. Wenn ich z. B. ein Dreieck mir vorstelle, so ist, wenn auch vielleicht eine solche Figur nirgends ausser meinen Gedanken besteht oder je bestanden hat, doch dessen Natur durchaus bestimmt, in seinem Wesen und seiner Gestalt unveränderlich und ewig und nicht von mir gemacht, noch von meiner Seele abhängig. Dies erhellt daraus, dass von diesem Dreieck verschiedene Eigenthümlichkeiten bewiesen werden können, wie, dass seine drei Winkel zwei rechten gleich sind, dass seinem grössten Winkel die grösste Seite gegenübersteht, und Aehnliches. Ich mag wollen oder nicht, so muss ich dies anerkennen, auch wenn ich früher bei der Vorstellung eines Dreiecks nicht daran gedacht habe, und es mithin von mir nicht erdacht sein kann. Denn es gehört nicht hierher, wenn ich sage, dass mir vielleicht von den äusseren Dingen durch die Sinneswerkzeuge diese Vorstellung des Dreiecks zugeführt worden sei, weil ich nämlich Gegenstände von solcher dreieckigen Gestalt bisweilen gesehen habe. Ich kann nämlich unzählige andere Figuren erdenken, die mir unzweifelhaft niemals durch die Sinne zugeführt worden sind, und ich kann doch von ihnen, wie von dem Dreieck, verschiedene Eigenschaften beweisen, die alle wahr sind, da ich sie klar erkenne, und die deshalb Etwas und und kein reines Nichts sind. [48]) Denn es ist offenbar alles

---

worrenen Vorstellungen und nur jene zu den klaren. Locke machte daraus später den Unterschied der ersten (*primary*) und zweiten Eigenschaften (*secondary qualities*) und folgte dem Descartes darin, dass er nur jene für real anerkannte.

[48]) Hier zeigt sich bei Descartes die Ansicht, welche auch Kant festgehalten hat, dass die Lehrsätze der Geometrie nicht aus der Erfahrnng geschöpft seien. Beide stützten dies darauf, dass man in seiner Phantasie Gestalten erdenken könne, die man nie wahrgenommen habe, und

Wahre ein Etwas, und ich habe bereits ausführlich gezeigt, dass alles von mir klar Erkannte wahr ist; ja, selbst wenn ich es nicht dargelegt hätte, ist doch die Natur meiner Seele gewiss derart, dass ich dann doch beistimmen müsste, wenigstens so lange ich es klar einsehe; und ich entsinne mich, dass ich auch früher, wo ich mich auf die Gegenstände der Sinne vorzüglich verliess, solche Wahrheiten, die ich von den Figuren oder Zahlen oder anderen zur Arithmetik oder Geometrie oder überhaupt zur reinen und nicht angewandten Mathematik Gehörenden klar einsah, immer für die sichersten von allen gehalten habe. [49])

---

dass man an diesen die Wahrheit der geometrischen Lehrsätze erkennen könne. Dies beweise, dass diese Erkenntniss nicht aus der Erfahrung stamme. Diese Ansicht ist bereits in den Erläuterungen zu Kant's Kritik der reinen Vernunft (Bd. III. 8 u. 91) ausführlich widerlegt worden. Indem eine solche erdachte Gestalt nur die Verbindung von Elementen ist, welche aus der Erfahrung entnommen sind, und indem die innerliche Konstruktion der äussern Konstruktion auf der Tafel ganz gleich steht, gehört eine solche erdachte Gestalt (Dreieck) ebenso zu den Gegenständen der sinnlichen Wahrnehmung, wie die gesehenen Farben und gehörten Töne, mit denen der Maler und der Musiker innerhalb seiner Phantasie auch solche Kombinationen vornimmt, ohne dass die daraus abgeleiteten Gesetze deshalb die Natur von aus der Erfahrung abgeleiteten Gesetzen verlieren. Die Phantasie oder das verbindende Denken muss sich bei solchen Operationen von selbst den Bedingungen des aus der Erfahrung aufgenommenen Raumbegriffs unterwerfen, und das Produkt gehört deshalb zu den Erfahrungsgegenständen.

[49]) Die wahre Natur der mathematischen Gewissheit ist in der zu 48. erwähnten Stelle Bd. III. 91 u. f. ausführlich dargelegt und gezeigt worden, dass sie nur auf der Gewissheit der sinnlichen Anschauung und auf der Möglichkeit beruht, die Wahrheit eines mathematischen Lehrsatzes auch in seiner vollen Allgemeinheit durch Anschauung oder Wahrnehmung zu erkennen, so dass die

Wenn nun daraus allein, dass ich die Vorstellung eines Dinges aus meinem Denken entnehmen kann, folgt, dass Alles, was ich als diesen Dingen zugehörend klar und deutlich erkenne, auch wirklich ihnen zugehört, kann da hieraus nicht auch ein Beweis für das Dasein Gottes entnommen werden? Gewiss finde ich seine Vorstellung, nämlich die eines höchst vollkommenen Wesens ebenso in mir, wie die Vorstellung irgend einer Figur oder Zahl, und ich erkenne ebenso klar und deutlich, dass das Immer-Sein zu ihrer Natur gehört, wie dass das, was ich über eine Figur oder Gestalt beweise, zur Natur dieser Figur oder Gestalt gehört. Wenn deshalb auch nicht Alles, was ich in den vorigen Tagen ermittelt habe, wahr wäre, so müsste doch das Dasein Gottes für mich wenigstens denselben Grad von Gewissheit haben, den bisher die mathematischen Wahrheiten gehabt haben.

Allerdings ist dies auf den ersten Blick nicht so klar, sondern scheint etwas sophistisch. Ich bin nämlich gewohnt, in allen anderen Dingen die Wesenheit von dem Dasein zu unterscheiden, und überrede mich deshalb leicht, dass letzteres auch von der Wesenheit Gottes getrennt werden könne, so dass Gott auch vorgestellt werden könne, ohne dass sein Dasein daraus folgt. Gebe ich jedoch genauer Acht, so erhellt, dass das Dasein Gottes ebenso wenig von seiner Wesenheit getrennt werden kann, als es bei dem Dreieck möglich ist, von dessen Vorstellung die Gleichheit seiner drei Winkel mit zwei rechten abzutrennen oder von der Vorstellung des Berges die des Thales zu trennen. Es ist also ebenso widersprechend, Gott (d. h. ein höchst vollkommenes Wesen), dem das Dasein fehlt (d. h. dem eine Vollkommenheit fehlt) zu denken, als einen Berg zu denken, dem das Thal fehlt.

Indess, wenn ich auch Gott ebenso nur als daseiend wie den Berg nur mit dem Thal denken kann, so folgt doch, wie aus der Vorstellung eines Berges mit einem Thale noch nicht folgt, dass ein Berg in der Welt ist, auch daraus, dass ich Gott als daseiend vorstelle, noch

---

mathematische Gewissheit nichts Besonderes neben der Gewissheit in anderen Gebieten ist. Es kann hier nur auf die erwähnte Stelle verwiesen werden.

nicht, dass Gott ist. Denn mein Denken legt den Dingen keine Nothwendigkeit auf, und so wie ich mir ein geflügeltes Pferd vorstellen kann, obgleich kein Pferd Flügel hat, so könnte ich vielleicht Gott das Dasein zutheilen, obgleich kein Gott besteht. [50])

Allein hier steckt ein Trugschluss. Denn nicht daraus, dass ich den Berg ohne Thal nicht denken kann, folgt, dass irgendwo ein Berg und Thal besteht, sondern nur, dass Berg und Thal, mögen sie bestehen oder nicht, von

---

[50]) Hier erst kommt Descartes auf den ontologischen Beweis für das Dasein Gottes, wie er von Anselm von Canterbury begründet worden ist. In Kapitel 3 und 4 schliesst er nicht vermittelst des Begriffs der Vollkommenheit von der Vorstellung der Vollkommenheit eines Wesens auch auf dessen Dasein, sondern sein Beweis ruht dort auf dem Begriff der Realität. Weil meine Vorstellung Gottes an gegenständlicher Realität mehr enthalte, als formale Realität in mir sei, so müsste sie von einer formalen Realität ausser mir, d. h. von Gott kommen. Gegen diesen Beweis Anselm's vom Dasein Gottes macht schon Descartes hier genau denselben Einwand, mit dem Kant denselben widerlegt hat, und man muss sich wundern, dass Kant's Widerlegung mit den hundert wirklichen und den hundert möglichen Thalern solchen Effekt in der philosophischen Welt hat machen können, da dieser Einwand hier schon von Descartes aufgestellt worden ist. Descartes unterscheidet hier bereits das vorgestellte Sein von dem wirklichen Sein. Wenn ich mir ein vollkommenes Wesen vorstelle, so muss ich mir allerdings auch sein Dasein vorstellen, oder in dieser Vorstellung ist das Dasein mit dem Wesen untrennbar verbunden; allein dieses ist eben nur ein vorgestelltes Sein, aus dem noch nicht das wirkliche Sein folgt. — Dessenungeachtet soll nach Descartes dieser Einwand nur ein Trugschluss sein. Allein was er zur Entkräftigung dieses Einwandes anführt, beruht eben auf einer Verwechslung des blos vorgestellten Seins mit dem wirklichen Sein, und diesen Fehler hat Kant überzeugend blossgelegt. Der Schluss, dass aus dem vorgestellten vollkommenen Wesen auch dessen wirkliches Dasein folgt, weil das

einander nicht getrennt werden können. Aber bei Gott kann ich ihn nur daseiend denken, und so folgt, dass das Dasein von Gott untrennbar ist, und dass er deshalb in Wahrheit besteht; nicht, weil mein Gedanke dies bewirkt oder einem Dinge eine gewisse Nothwendigkeit auflegt, sondern umgekehrt, weil die Nothwendigkeit der Sache selbst, nämlich des Daseins Gottes, mich bestimmt, dies zu denken. Denn es hängt nicht so von mir ab, Gott ohne Dasein zu denken (d. h. ein vollkommenstes Wesen, dem eine Vollkommenheit abgeht), wie ein Pferd mit oder ohne Flügel vorzustellen.

Auch darf man hier nicht sagen, dass es allerdings nothwendig werde, Gott als daseiend zu setzen, nachdem ich gesagt, dass er alle Vollkommenheiten habe: denn allerdings sei das Dasein eine solche; allein die vorgängige Annahme sei nicht nothwendig gewesen; denn es sei z. B. auch nicht nothwendig, anzunehmen, dass um alle Ecken einer viereckigen Figur ein Kreis beschrieben werden könne; wenn man es aber annähme, so müsste man anerkennen, dass um ein ungleichseitiges und schiefes Viereck ein Kreis beschrieben werden könne, was doch offenbar falsch sei.

Allein wenn es auch nicht nothwendig ist, dass ich irgendwie und wann auf den Gedanken Gottes komme, so ist es doch nothwendig, dass, wenn ich über ein erstes und höchstes Wesen zu denken beginne und dessen Vorstellung gleichsam aus dem Schatze meiner Seele entnehme, ich ihm alle Vollkommenheiten zutheile, wenn ich sie auch nicht alle aufzähle oder einzeln vorstelle. Diese Nothwendigkeit reicht vollkommen hin, um später, wenn ich das Dasein als eine Vollkommenheit erkenne, richtig zu schliessen, dass das erste und höchste Wesen besteht [51]), gerade so, wie es nicht nothwendig ist, dass

---

Dasein selbst zur Vollkommenheit gehöre, ist irrig, weil auch jene Vorstellung das vorgestellte Sein mit enthält.

[51]) Auch hier kehrt die Verwechselung des blos vorgestellten Seins mit dem wirklichen Sein wieder. Wenn ich ein vollkommenes Wesen vorstelle, muss ich mir auch das Sein desselben vorstellen, oder das Merkmal: Sein bildet einen wesentlichen Theil dieser Vorstellung;

ich mir ein Dreieck vorstelle; will ich aber eine geradlinige Figur mit nur drei Winkeln betrachten, so muss ich ihr nothwendig das zutheilen, woraus die Gleichheit ihrer Winkel mit zwei rechten richtig folgt, auch wenn ich selbst dies zu dieser Zeit nicht bemerke. Wenn ich aber prüfe, welche Figuren von dem Kreis umschrieben werden können, so ist die Annahme durchaus nicht nöthig, dass alle vierseitigen Figuren dazu gehören, ja, ich kann mir dies nicht einmal einbilden, so lange ich nur das zulassen will, was ich klar und deutlich einsehe.

Sonach ist ein grosser Unterschied zwischen solchen falschen Sätzen nnd den wahren, mir eingeborenen Vorstellungen, deren erste und vornehmste die Gottes ist. Denn ich sehe auf viele Arten ein, dass sie nichts Gemachtes ist, was von meinem Denken abhängt, sondern das Bild einer wahren und unveränderlichen Natur. Denn erstens kann kein anderes Ding von mir erdacht werden, zu dessen Wesen anch das Dasein gehörte, ansser Gott allein; sodann kann ich nicht zwei oder mehr solcher Götter vorstellen, vielmehr muss ich mit der Annahme des Daseins des Einen es als durchaus nothwendig einsehen, dass er auch schon von Ewigkeit bestanden hat

---

es ist dann im Denken das Sein mit dem Vollkommenen untrennbar verbunden, und es ist daher auch richtig, dass, wenn das Eine, die Vollkommenheit, wirklich ist, anch das Andere, das Dasein, es ist. Allein aus der blossen Vorstellung von der Untrennbarkeit beider Bestimmungen folgt nicht, dass beide auch im Sein bestehen. — Anselm von Canterbury beging diesen Fehler nicht; er erkannte den Unterschied des blos vorgestellten und des wirklichen Seins an; er half sich deshalb damit, das wirkliche Sein als ein Mehr des vorgestellten Seins zu nehmen, und folgerte dann ans der Vollkommenheit, dass das betreffende Wesen nicht blos das Mindere, sondern das Mehrere, d. h. das wirkliche Sein haben müsse, weil es ja sonst einen Mangel hätte. Der Fehler ist deshalb bei Anselm ein anderer als bei Descartes; er besteht darin, dass Anselm das Wirkliche als ein blosses Mehr des Vorgestellten nimmt, was falsch ist (Bd. I. 58).

und in Ewigkeit bleiben wird, und endlich erkenne ich noch Vieles in Gott, wobei von mir nichts abgenommen oder verändert werden kann. Welcher Beweisart indess ich mich auch bediene, immer kommt die Sache darauf zurück, dass nur das, was ich klar und deutlich einsehe, mich voll überzeugt. Aus dem, was ich so einsehe, kommt einzelnes wohl Jedem vor, anderes wird aber nur von denen entdeckt, die genauer hinsehen und sorgsam forschen; ist letzteres aber einmal entdeckt, so gilt es nicht weniger sicher als jenes. So zeigt es sich nicht so leicht, dass bei einem rechtwinkligen Dreieck das Quadrat der Grundlinie den Quadraten beider Seiten gleich ist, als dass jene Grundlinie dem grössten Winkel gegenübersteht; aber jenes wird nicht weniger für wahr angenommen, nachdem es einmal eingesehen ist. In Bezug auf Gott aber würde ich, wenn ich nicht in Vorurtheilen befangen wäre und die Bilder der sinnlichen Dinge von allen Seiten mein Denken umlagerten, ihn am ersten und leichtesten anerkennen. Denn was ist an sich offenbarer, als dass das höchste Wesen ist, oder dass Gott, bei dem allein das Dasein zu dessen Wesen gehört, besteht? Wenn es auch aufmerksamer Betrachtungen bedurfte, um dies einzusehen, so bin ich doch jetzt hiervon nicht allein ebenso gewiss, wie von allem, was mir am gewissesten erscheint, sondern ich bemerke ausserdem, dass die Gewissheit der übrigen Dinge von jener so abhängt, dass ohne sie nichts vollkommen erkannt werden kann. Denn wenn ich auch so beschaffen bin, dass ich das, was ich klar und deutlich einsehe, für wahr halten muss, so bin ich doch auch so beschaffen, dass ich den geistigen Blick nicht immer auf dieselbe Sache richten kann, um sie klar einzusehen, und dass oft die Erinnerung an frühere Urtheile hervortritt, so dass, wenn ich nicht weiter auf die Gründe Acht habe, weshalb ich früher so geurtheilt habe, andere Gründe beigebracht werden können, die, wenn ich Gott nicht kennte, mich leicht von meiner Meinung abbringen würden. So würde ich von keiner Sache ein wahres und sicheres Wissen haben, sondern nur unbestimmte und veränderliche Meinungen. So scheint es z. B. bei Betrachtung der Natur eines Dreiecks mir, der ich mit den Lehrsätzen der Geometrie vertraut bin, ganz klar, dass dessen drei Winkel

zwei rechten gleich sind, und ich muss dies für wahr halten, so lange ich auf den Beweis Acht habe; allein sowie ich den geistigen Blick davon abwende, kann es, wenngleich ich mich entsinne, dass ich es klar eingesehen habe, doch leicht kommen, dass ich dessen Wahrheit bezweifele, wenn ich nämlich von Gott nichts wüsste. Denn ich kann mir einreden, dass ich derart von Natur gemacht worden, dass ich selbst in solchen Dingen bisweilen irre, die ich am klarsten einzusehen meine; insbesondere wenn ich bedenke, dass ich oft vieles für wahr und gewiss gehalten habe, was ich später, durch andere Gründe bestimmt, für falsch erkannt habe. Nachdem ich aber eingesehen habe, dass Gott ist, habe ich auch erkannt, dass alles von ihm abhängt, und dass er nicht trügerisch ist, und habe daraus abgenommen, dass Alles, was ich klar und deutlich einsehe, nothwendig wahr ist, auch wenn ich nicht mehr auf die Gründe Acht habe, die mich zu dem Fürwahrhalten bestimmt haben, sofern ich nur mich entsinne, dass ich es klar und deutlich eingesehen habe. [52]) Dann kann kein entgegengesetzter Grund bei-

---

[52]) Hier tritt der Zirkelschluss hervor, in dem sich Descartes bewegt. Zuerst stellt er als Kriterium der Wahrheit auf, dass alles klar und deutlich Eingesehene wahr sei. Er stützt diesen Satz nur auf das natürliche Licht, d. h. auf diesen Satz selbst, denn das natürliche Licht ist eben nur ein anderes Wort für das: klar und deutlich. Auf diesen Satz wird die Wahrheit des: „Ich denke, also bin ich", gestützt; dann wird aus meinem Sein und meiner Vorstellung Gottes das Dasein Gottes abgeleitet. Allein gegen alle diese Annahmen bleibt natürlich immer die Möglichkeit des Irrthums; der allgemeine Zweifel des ersten Kapitels kann sich auch gegen diese Fundamentalsätze richten. Um diese Möglichkeit zu beseitigen, nimmt nun hier Descartes die Natur Gottes zu Hülfe, welcher nicht betrügen könne. So stützt sich das Dasein Gottes auf die Klarheit und Deutlichkeit seiner Vorstellung, und umgekehrt stützt sich die Beweiskraft solcher Vorstellung auf das Dasein Gottes. — Es bleibt auffallend, dass Descartes diesen Zirkel nicht selbst bemerkt hat. — Dies zeigt übrigens nur, dass das Be-

gebracht werden, der mich zu zweifeln veranlasst, sondern ich habe eine wahre und gewisse Erkenntniss. Dies gilt nicht blos von diesem, sondern von Allem, dessen ich mich entsinne, es einmal bewiesen zu haben, wie von den Sätzen der Geometrie und Aehnlichem. Denn was wollte man mir jetzt noch entgegnen? Etwa, ich sei so beschaffen, dass ich leicht irrte? — Aber ich weiss nun, dass ich in dem, was ich klar einsehe, nicht irren kann. — Oder dass ich Vieles für wahr und gewiss gehalten habe, was ich später für falsch erkannt habe? — Allein von solchem hatte ich nichts klar und deutlich erkannt, sondern hatte in Unkenntniss dieser Regel der Wahrheit aus anderen Gründen vielleicht das geglaubt, was ich später als unsicher entdeckte. — Was will man also sagen? Etwa (wie ich mir kürzlich entgegenhielt), dass ich vielleicht träume, d. h. dass Alles, was ich jetzt denke, nicht mehr wahr sei, als was mir im Traume begegnet? — Selbst dies ändert nichts, denn selbst wenn ich träumte, bleibt das, was meinem Verstande offenbar ist, durchaus wahr. [53])

---

weisen nicht ohne Ende fortgehen kann, und dass für den Uebergang aus dem Vorstellen zu dem Sein jeder Beweis unmöglich ist. Hier erkennt der Realismus offen, dass man mit der Nothwendigkeit sich begnügen muss, welche den Fundamentalsätzen anhaftet.

[53]) Descartes unterscheidet hier das blos bildlich Vorgestellte von dem Gedachten; ein Unterschied, der schon früher von ihm gemacht worden ist. Er meint, die Gesetze des Denkens und die darauf beruhenden allgemeinen Begriffe und Gesetze der Wissenschaften können auch im Traume nicht verletzt werden, und deshalb sei auch das, was im Traume gedacht werde, wahr. Descartes mag hier nach seiner Auffassung Recht haben; allein es ist bereits gezeigt worden, dass mit diesem Denken das Sein nicht erreicht werden kann; der Sprung, den Descartes aus der Vorstellung Gottes zu dessen Dasein macht, bleibt ungerechtfertigt. Es bildet deshalb für die Erkenntniss des Seins nur die Wahrnehmung die Unterlage; darauf ruht auch der Satz: *Cogito, ergo sum.* Für die Wahrnehmung kann aber der aus dem Traume hergenommene Einwand von Descartes nicht widerlegt

So sehe ich, dass die Gewissheit nnd Wahrheit alles Wissens allein von der Erkenntniss des wahren Gottes abhängt; ehe ich daher ihn kannte, konnte ich von nichts eine vollkommene Erkenntniss haben. Jetzt aber kann

---

werden; somit bleibt allerdings der Einwand bestehen, dass wir auch, wenn wir zu wachen meinen, dennoch träumen und deshalb, wie dies in den Träumen geschieht, blosse Phantasiebilder für Wahrnehmungen halten. — Man muss hier offen sein und anerkennen, dass dieser Einwand nicht widerlegt werden kann. Dieser Einwand greift indess den Fundamentalsatz, dass das Wahrgenommene ist, nicht an; er bestreitet nur die Gewissheit, dass das von uns als Wahrnehmung Genommene auch wirklich eine Wahrnehmung sei; er behauptet, dass eine ähnliche Täuschung, wie sie hierüber in dem eigentlichen Träumen vorkommt, auch in dem Zustande vorkommen könne, wo wir nach unserer Ueberzeugung wachen, indem auch dieser Zustand nur eine andere Art von Träumen sein könne, der nur für ein Wachen gehalten werde; eine Verwechslung, die ja schon in den eigentlichen Träumen vorkomme. — Nun ist richtig, dass man für sein Wachen keinen anderen Grund hat, als eben das Wissen davon, nnd sowie auch in dem eigentlichen Traume es vorkommt, dass man sich für wachend hält, so ist allerdings das Gleiche auch für das eigentliche Wachen möglich. Es ist daher unmöglich, für die Wirklichkeit des Wachens einen genügenden Beweis zu führen. Der Wachende kann wohl den niederen Zustand des Träumens erkennen und durchschauen; aber über die Wabrheit seines eigenen Wachens kann er sich kein anderes Attest ausstellen als seine Ueberzeugung. Deshalb ist auch hier die Möglichkeit der Täuschung nicht ausgeschlossen, nnd es zeigt sich auch von dieser Seite, dass die Fundamentalsätze der Wahrheit unbeweisbar sind so wie, dass sie gegen den allgemeinen Zweifel schutzlos sind und nur in der Nothwendigkeit, mit welcher sie in dem Wissen des einzelnen Menschen sich geltend machen, die einzige Grundlage ihrer Gültigkeit haben. Wir haben hier nichts als den Glauben, dass wir wirklich wachen, und dass die Fundamentalsätze zur Wahrheit führen.

mir Unzähliges bekannt und gewiss sein, sowohl von Gott selbst und anderen unkörperlichen Dingen als auch von der ganzen körperlichen Natur, welche der Gegenstand der reinen Mathematik ist. [54])

Sechste Untersuchung.

Ueber das Dasein der körperlichen Dinge und den wirklichen Unterschied der Seele vom Körper.

Es bleibt noch die Untersuchung über das Dasein der körperlichen Dinge. Ich weiss jetzt wenigstens, dass sie, soweit sie Gegenstände der reinen Mathematik sind, bestehen können, da ich letztere klar und deutlich einsehe. Denn unzweifelhaft vermag Gott alles das zu bewirken, was ich so einzusehen vermag, und ich habe nie angenommen, dass ihm etwas unmöglich sei, ausser wenn mir unmöglich war, es deutlich vorzustellen.

Ausserdem scheint auch aus dem Vorstellungsvermögen, dessen ich mich bediene, wenn ich es mit diesen körperlichen Dingen zu thun habe, zu folgen, dass sie sind; denn wenn man genauer betrachtet, was dieses Vorstellungsvermögen ist, so zeigt es sich nur als eine Anwendung des erkennenden Vermögens auf einen ihm am innigsten gegenwärtigen Körper, der mithin besteht.

Damit dies deutlich werde, untersuche ich zuerst den Unterschied zwischen dem Vorstellungsvermögen und dem reinen Erkennen. Wenn ich z. B. ein Dreieck mir vorstelle, so sehe ich nicht blos ein, dass es eine von drei Linien eingeschlossene Figur ist, sondern ich schaue zugleich jene drei Linien wie dem geistigen Blick gegenwärtig, und dies ist das, was ich bildlich vorstellen nenne. Wenn ich aber an ein Tausendeck denken will, so sehe ich zwar ebenso gut ein, dass es eine Figur ist, die aus tausend Seiten besteht, wie ich von dem Dreieck einsehe, dass es eine Figur ist, die aus drei Seiten besteht; aber

---

[54]) Descartes scheidet hier die übrigen Bestimmungen der Körper von den mathematischen aus, da er die Wahrheit jener erst in dem folgenden Kapitel untersucht.

ich kann mir nicht in gleicher Weise diese tausend Seiten bildlich vorstellen oder sie als gegenwärtig anschauen. Ich stelle mir dann wegen der Gewohnheit, immer etwas bildlich vorzustellen, wenn ich an körperliche Dinge denke, vielleicht verworren eine Figur vor, aber sie ist offenbar nicht jenes Tausendeck, weil sie nicht von der verschieden ist, die ich mir vorstellen würde, wenn ich an ein Zehntausendeck oder an eine Figur von noch mehr Seiten dächte. Auch nützt mir diese Vorstellnng nichts, um die Eigenschaften zu erkennen, durch die sich das Tausendeck von anderen Vielecken unterscheidet. Wenn es sich aber um ein Fünfeck handelt, so kann ich zwar dessen Gestalt ohne Hülfe des bildlichen Vorstellens mir ebenso wie die Figur des Tansendecks denken, aber ich kann es zugleich auch mir bildlich vorstellen, indem ich nämlich den geistigen Blick anf dessen fünf Seiten richte und anf die Fläche, die sie einschliessen. Hier bemerke ich deutlich, dass ich einer eigenthümlichen geistigen Anstrengung bedarf, um bildlich vorzustellen, deren ich zu dem Denken nicht bedarf, und diese besondere Anstrengnng der Seele zeigt deutlich den Unterschied zwischen dem bildlichen Vorstellen nnd der reinen Erkenntniss. [55])

---

[55]) Diese Erörterung des Unterschiedes zwischen bildlichem Vorstellen und Denken ist sehr interessant. Sie fällt so ziemlich mit dem Unterschiede der Einzelvorstellung (Vorstellung eines einzelnen Gegenstandes) und des Begriffes zusammen. Im Begriff habe ich die wesentlichen Merkmale des Gegenstandes beisammen wie in der Einzelvorstellung, aber sie bilden hier gewissermaassen nur einen nngeordneten Haufen, eine blosse Summe von Merkmalen. In der Einzelvorstellung sind aber diese Merkmale geeint, an- und ineinander geschoben und gestaltet. Deshalb kann ich mit dem blossen Begriff einer geometrischen Fignr nicht weiter kommen, keine neuen Lehrsätze bilden, ich kann nur analytische Urtheile ans ihm ziehen, die meine Erkenntniss nicht erweitern; aber in der Einzelvorstellung der geometrischen Figur habe ich durch ihre Gestaltung oder Zusammensetzung mehr als die blosse Summe jener Merkmale; diese anschauliche Gestalt bietet mir damit die Mittel, in ihr noch andere Bestimmungen,

Ueberdem erwäge ich, das diese in mir befindliche Kraft des bildlichen Vorstellens in ihrem Unterschied von der Kraft der Erkenntniss zu dem Wesen meiner, d. h. meiner Seele nicht gehört. Denn wenn jene auch nicht da wäre, so bliebe ich doch zweifellos derselbe wie jetzt. Daraus folgt, dass jene von einer anderen von mir verschiedenen Sache abhängt, und ich sehe leicht ein, dass, wenn ein Körper besteht, mit dem die Seele so verbunden ist, dass sie gleichsam zur Besichtigung jenes sich nach Belieben wendet, es möglich ist, dass ich durch diesen Körper selbst die körperlichen Dinge vorstelle. Mithin unterschiedet sich diese Art zu denken von der reinen Erkenntniss nur dadurch, dass die Seele bei dem Erkennen sich gleichsam zu sich selbst wendet und eine von den ihr innewohnenden Vorstellungen anschaut; wenn sie aber bildlich vorstellt, wendet sie sich zum Körper und schaut

---

welche der Begriff nicht enthält, zu entdecken und dadurch ein synthetisches Urtheil zu bilden und meine Kenntniss zu erweitern. So komme ich z. B. mit dem blossen Begriffe des Kreises als einer Linie, deren Punkte von einem Punkte innerhalb ihrer alle gleich weit entfernt sind, nicht weiter; stelle ich mir aber diesen Begriff bildlich vor (oder verzeichne ich einen Kreis auf der Tafel), so zeigt mir diese bildliche Vorstellung, dass in dem Kreise eine grosse Anzahl von Lehrsätzen der Dreiecke sich wiederholen, welche hier durch die Natur des Kreises eine Besonderung erhalten und somit zu neuen Lehrsätzen den Anhalt bieten, die aus dem blossen Begriff nicht abgeleitet werden konnten, weil bei diesem dies Enthaltensein von Dreiecken in dem Kreise nicht erkannt werden konnte. Das Nähere hierüber ist in Bd. III. 91 dargelegt und dort an dem Beispiel des Lehrsatzes vom Centri- und Peripheriewinkel verdeutlicht worden. — Kant bemerkte, dass diese Gestaltung der Begriffe ein wichtiges Moment der Geometrie ist; allein er täuschte sich darin, dass er meinte, der geometrische Begriff (d. h. also nicht blos die einzelne, darunter fallende Gestalt) lasse sich auch als Begriff construiren, d. h. bildlich verzeichnen. Dies ist unmöglich und war ein Irrthum, der allerdings noch jetzt viel verbreitet, aber in Bd. III. 91 aufgedeckt worden ist.

in ihm etwas an, was der von ihr erkannten oder durch die Sinne empfangenen Vorstellung entspricht. [56])

Ich sehe, sage ich, leicht ein, dass das bildliche Vorstellen so vor sich gehen kann, wenn ein Körper besteht, und da keine gleich passende andere Art, es zu erklären, sich zeigt, so nehme ich daraus mit Wahrscheinlichkeit ab, dass ein Körper besteht. Dies geschieht aber nur mit Wahrscheinlichkeit, und obgleich ich alles genau erwäge, so sehe ich doch nicht, dass aus dieser bestimmten Vorstellung der körperlichen Natur, die ich in meinem bildlichen Vorstellen antreffe, ein Grund dafür entnommen werden kann, welcher das Dasein eines Körpers mit Nothwendigkeit ergiebt.

Ich pflege indess noch vieles Andere neben jener körperlichen Natur, welche der Gegenstand der reinen Mathematik ist, bildlich vorzustellen; so die Farben, die Töne, die Geschmäcke, den Schmerz und Aehnliches, keines aber so bestimmt; und weil ich dies besser durch die Sinne erfasse, von denen es mit Hülfe des Gedächtnisses zur Vorstellungskraft gelangt zu sein scheint, so wird, um dies bequemer abzuhandeln, mit derselben Sorgfalt auch von den Sinnen zu handeln und zu ermitteln sein, ob ich aus dem, was ich durch die Art des

---

[56]) Der Realismus nimmt an, dass bei dem Wahrnehmen der Gegenstand in seinem Inhalte aber ohne die Seinsform dieses Inhaltes (Bd. I. 67.) das Sinnesorgan und die Nerven durchdringt und in dieser Weise das Bild davon in der Seele entsteht. Hier wird aber das bildliche Vorstellen nicht in dieser unmittelbaren Verbindung mit dem Gegenstand aufgefasst, sondern nach Descartes sieht die Seele dabei nur ihren eigenen Körper an, in dem etwas dem Gegenstand Entsprechendes enthalten ist. Jene Unmittelbarkeit zwischen der wahrnehmenden Seele und dem Gegenstand ist hier zerrissen. Daraus erklärt es sich auch, dass Descartes aus dem bildlichen Vorstellen hier nur das Dasein des eigenen Körpers ableitet, aber nicht das Dasein anderer Gegenstände. Ganz dieselbe Auffassnng des bildlichen Vorstellens herrscht auch bei Spinoza, der sie offenbar von Descartes übernommen hat.

Denkens, welche ich den Sinn nenne, erfasse, einen sicheren Beweis für das Dasein der körperlichen Dinge entnehmen kann.

Und zunächst habe ich also bei mir die Frage zu wiederholen, was denn das ist, was ich als das sinnlich Wahrgenommene früher für wahr gehalten habe, und weshalb ich dies gethan habe. Dann werde ich die Gründe zu erwägen haben, weshalb ich später dies in Zweifel gezogen habe, und endlich werde ich überlegen, was ich nunmehr von ihnen zu glauben habe.

Zuerst also habe ich gefühlt, dass ich einen Kopf, Hände, Füsse und die übrigen Glieder habe, aus denen jener Körper besteht, welchen ich als einen Theil von mir, ja vielleicht als mich selbst ansah. Und ich fühlte, dass dieser Körper sich unter vielen anderen befand, von denen er mancherlei Vortheil oder Nachtheil erleiden konnte, und ich mass diese Vortheile durch das Gefühl der Lust und die Nachtheile durch das Gefühl des Schmerzes. Und neben dem Schmerz und der Lust empfand ich in mir auch Hunger, Durst und andere solche Begehren, ebenso gewisse körperliche Neigungen zur Fröhlichkeit, zur Traurigkeit, zum Zorn und zu anderen Affekten; äusserlich aber fühlte ich ausser der Ausdehnung, Gestalt und Bewegung der Körper auch in denselben Härte, Wärme und andere fühlbare Eigenschaften; und ausserdem das Licht und die Farben und die Gerüche und die Geschmäcke, nach deren Verschiedenheit ich den Himmel, die Erde, die Meere und die übrigen Körper von einander unterschied. Und fürwahr, nicht ohne Grund nahm ich wegen der Vorstellungen aller dieser Eigenschaften, welche meinem Denken sich darboten, und die allein ich eigentlich und unmittelbar fühlte, an, dass ich gewisse Dinge wahrnähme, die von meinem Denken ganz verschieden sind, nämlich Körper, von denen diese Vorstellungen herkämen. Denn ich bemerkte, dass jene ohne all mein Zuthun mir zukamen, so dass ich keinen Gegenstand wahrnehmen konnte, obgleich ich wollte, wenn er nicht dem Sinnesorgan gegenwärtig war, noch die Wahrnehmung abhalten konnte, wenn er gegenwärtig war. Da nun die durch die Sinne empfangenen Vorstellungen viel lebhafter, ausdrücklicher und in ihrer Art deutlicher waren als die, welche ich selbst absichtlich im Denken

bildete oder im Gedächtniss eingeprägt bemerkte, so schien es mir unmöglich, dass sie von mir selbst kommen sollten. Es blieb also nur übrig, dass sie von anderen Dingen kamen, und da ich von diesen Dingen keine Kenntniss anders woher als aus diesen Vorstellungen hatte, so musste meine Seele jene für diesen ähnlich halten.

Auch entsinne ich mich, dass ich eher die Sinne gebraucht habe als den Verstand, und ich sah, dass die von mir selbst gebildeten Vorstellungen nicht so ausgeprägt waren als die durch die Sinne empfangenen, und dass jene meist aus Theilen von diesen zusammengesetzt wurden, und so überredete ich mich leicht, dass ich durchaus keine Vorstellung im Verstande habe, die ich nicht vorher durch die Sinne empfangen hatte.

Auch hielt ich nicht ohne Grund jenen Körper, den ich aus einem besonderen Recht den meinen nannte, mir mehr angehörig als irgend einen anderen; denn ich konnte mich niemals von ihm so wie von den übrigen trennen; alle Begehren und Affekte empfand ich in ihm und für ihn, und endlich bemerkte ich den Schmerz und den Kitzel der Wollust in dessen Theilen und nicht in den ausserhalb seiner befindlichen Körpern. Weshalb aber aus dieser, ich weiss nicht wo, befindlichen Empfindung des Schmerzes eine Traurigkeit der Seele, und aus der Empfindung des Kitzels eine Lust folgt, und weshalb jenes nicht näher zu beschreibende Drängen des Bauches, was ich Hunger nenne, mich treibt, Speise zu nehmen, und jene Trockenheit der Kehle zum Trank treibt, und weshalb ähnlich die übrigen wirken, deshalb hatte ich durchaus keinen anderen Grund, als dass die Natur es mich so gelehrt habe. Denn es besteht keine Verwandtschaft (wenigstens soweit ich es einsehe) zwischen diesem Drange und dem Willen, Speise zu nehmen, oder zwischen der Wahrnehmung einer Schmerz erregenden Sache und dem Gedanken der Traurigkeit, die von dieser Wahrnehmung entspringt. [57])

---

[57]) Hier fehlt bei Descartes noch die scharfe Unterscheidung der seienden Zustände der Seele, d. h. ihrer Gefühle und Begehren, von ihren wissenden Zuständen des Wahrnehmens und Denkens. Auch bei Spinoza

Auch alles Andere, was ich von den Gegenständen der Sinne annahm, schien mich die Natur gelehrt zu haben; denn ich war eher überzeugt, dass dies sich so verhielte, als ich die Gründe erwogen hatte, woraus sich dies ergeben konnte.

Später indess haben mancherlei Erfahrungen allmählich das ganze Vertrauen, was ich auf die Sinne setzte, geschwächt. Denn zuweilen erschienen mir Thürme, die ich von ferne für rund gehalten hatte, in der Nähe viereckig, und die mächtigen Bildsäulen, die auf ihren Spitzen standen, schienen mir, von unten aus gesehen, klein. Durch unzählige solcher Fälle bemerkte ich, dass das Urtheil über die Gegenstände der äusseren Sinne getäuscht werde; aber nicht blos das der äusseren, sondern auch das der inneren Sinne. Denn was kann mir bekannter sein als der Schmerz? Dennoch habe ich mitunter von Personen, denen ein Arm oder ein Bein abgeschnitten worden war, vernommen, dass sie meinten, mitunter den Schmerz noch in dem Körpertheile zu fühlen, der ihnen fehlte. Deshalb schien auch der Schmerz, den ich in meinen Gliedern fühlte, mir nicht ganz gewiss zu sein. [58])

---

besteht noch diese Vermischung. Ein anderer Fehler ist es, dass Descartes schon einen Schmerz und ein Drängen (Begehren) in dem Körper selbst annimmt, aus dem erst die Traurigkeit der Seele und ihr Wollen hervorgeht, während doch in dem Körper nichts derart vorhanden ist, sondern nur physikalische und chemische Veränderungen, welche erst in der Seele als Schmerz (oder Lust) oder als Begehren empfunden werden. In dem Körper ist niemals ein Schmerz, selbst wenn ich mich in den Finger schneide, und niemals ein Begehren, selbst wenn ich hungere und der Magen leer ist; sondern beides sind immer nur Zustände der Seele, welche blos ihre Ursache in dem Körper haben (Bd. XI. 28).

[58]) Dieser Schluss hängt mit der zu Erl. 57 dargelegten Meinung des Descartes zusammen. Wenn jedoch der Schmerz aus dem Körper nur in der Seele ist, so täuscht sich die Seele nicht über den Schmerz, sondern nur über den Ort seiner Ursache. Man verwechselt dabei

Dem habe ich kürzlich noch zwei sehr allgemeine Zweifelsgründe zugefügt; der erste ist, dass ich Alles, was ich im Wachen wahrzunehmen glaube, auch zu Zeiten im Traume wahrzunehmen meine. Da nun von dem, was ich im Traume wahrnehme, ich nicht annehme, dass es von Dingen ausserhalb meiner herkommt, so sehe ich nicht ein, weshalb ich dies eher von denen annehmen soll, die ich im Wachen wahrzunehmen meine. Der andere Zweifelsgrund war, dass ich den Urheber meines Daseins nicht kannte, wenigstens dies annahm, und deshalb meine Natur sehr wohl so eingerichtet sein konnte, dass ich auch in den Dingen mich irrte, welche mir als die wahrhaftesten erschienen.

Auf die Gründe, weshalb ich vorher von der Wirklichkeit der sinnlichen Gegenstände überzeugt gewesen, konnte ich leicht erwidern, dass die Natur zu Vielem treibt, was die Vernunft abräth, und dass man deshalb auf das, was die Natur lehrt, nicht viel vertrauen dürfe. Wenn auch die Sinneswahrnehmungen von meinem Willen unabhängig sind, so meinte ich doch daraus nicht schliessen zu können, dass sie von Dingen kommen, die von mir verschieden wären; denn es besteht vielleicht in mir ein von mir noch nicht erkanntes Vermögen, was sie bewirkt. [59])

---

die Wahrnehmung dieses Ortes im Körper mit dem Gefühl des Schmerzes in der Seele. Jenes von Descartes erwähnte Beispiel erklärt die neuere Physiologie daraus, dass die fühlenden Nerven jede Erregung ihrer in ihre Enden verlegen, selbst wenn diese Enden nicht mehr bestehen. Descartes bringt selbst später eine solche Erklärung, die er in seinen „Prinzipien der Philosophie", Th. IV. noch ausführlicher entwickelt.

[59]) Hier hat Descartes noch einmal alle Zweifelsgründe gegen die Zuverlässigkeit des Wahrnehmens wiederholt; er geht bis auf die Möglichkeit überhaupt zurück, und es ist schon früher (Erl. 7) gesagt worden, dass gegen solche unbeschränkte Möglichkeit aller Gegenbeweis aufhört. Descartes vermag diese allgemeinen Zweifel auch hier nur durch denselben Zirkelschluss zu beseitigen, dessen Fehler bereits in Erl. 52 dargelegt worden ist.

Jetzt aber, wo ich beginne, mich nnd meinen Schöpfer besser kennen zu lernen, nehme ich zwar nicht alles von den Sinnen Kommende ohne Unterschied für wahr; aber ich ziehe auch nicht Alles in Zweifel. Da ich weiss, dass Alles, was ich klar und deutlich erkenne, bei Gott so möglich ist, wie ich es erkenne, so genügt es erstens, dass ich eine Sache klar und dentlich ohne diese anderen erkennen kann, um mich des Unterschiedes derselben zn versichern; denn Gott kann wenigstens sie getrennt hinstellen. Es ist dabei gleichgültig, aus welchem Vermögen es geschieht, dass sie für verschieden gehalten werden. Deshalb folgere ich allein daraus, dass ich weiss, ich bin, und dass ich einstweilen nichts weiter als zu meiner Natur oder meinem Wesen gehörig kenne, als nur, dass ich ein denkendes Wesen bin, richtig, dass mein Wesen darin besteht, ein denkendes Ding zu sein. Vielleicht habe ich auch einen Körper (oder ich bin vielmehr dessen gewiss, wie ich später bemerken werde), der eng mit mir verbunden ist; allein da ich anf der einen Seite eine klare und deutliche Vorstellung von mir selbst als eines blos denkenden und nicht ausgedehnten Dinges habe, und auf der anderen Seite eine deutliche Vorstellung des Körpers als eines ansgedehnten und nicht denkenden Dinges, so ist es gewiss, dass ich von meinem Körper wahrhaft unterschieden bin und ohne ihn bestehen kann.[60]

Ich finde ferner in mir die Vermögen, auf verschiedene

---

[60]) Da diese Vorstellung des Körpers sich nur aus den Sinneswahrnehmungen bildet, so erhellt, dass Descartes nunmehr auch die Sinneswahrnehmnng, soweit sie deutliche Vorstellungen enthält, als ein Kriterium der Wahrheit anerkennt. Uebrigens wird der Leser leicht die Bedenklichkeit des hier von Descartes geltend gemachten Schlusses bemerken. Daraus, dass ich „einstweilen" mich nur als denkend erkenne, folgt noch nicht, dass dieses Denken nnn auch mein Wesen bilde. Dazu gehört die volle Kenntniss meiner, und selbst dann bleibt der Begriff des Wesens schwankend, weil er zu den Beziehungsformen gehört, und deshalb je nach dem Standpnnkt des Betrachtenden das Verschiedenste zum Wesen einer Sache erhoben werden kann' (Bd. I. 50).

Weisen zu denken; so das Vermögen, bildlich vorzustellen, wahrzunehmen; und ich kann mich wohl als Ganzes deutlich und klar ohne diese vorstellen, aber nicht umgekehrt diese ohne mich, d. h. ohne eine erkennende Substanz, der sie innewohnen; denn ihre wirkliche Vorstellung schliesst einige Erkenntniss ein, und ich entnehme daraus, dass sie sich von mir wie die Sache von ihren Zuständen unterscheiden. [61])

Ich bemerke noch einige andere Vermögen, wie das, den Ort zu wechseln, verschiedene Gestalten anzunehmen, und Aehnliches; auch diese können so wenig wie die vorigen ohne irgend eine Substanz vorgestellt werden und

---

[61]) Dieser Schluss ist unbegründet. Wenn Wahrnehmen und Denken in der Seele neben einander bestehen, so kann ebenso gut jenes wie dieses die Sache oder das Ich und das andere dessen Zustand sein. Näher betrachtet ist aber die Seele nicht ein blosses Wissen, sondern auch ein Sein; deshalb können auch die Gefühle und das Wollen das Ich repräsentiren, von denen das Denken nur ein Zustand ist; ja das Ich kann als Substanz ganz wegfallen und nur die Einheit oder die Verbindung dieser Wissens- und Seinszustände bezeichnen, durch die diese Elemente zu einer Seele verbunden sind. Descartes war zur Ueberschätzung des Denkens durch seinen Fundamentalsatz: „*Cogito, ergo sum,*“ verleitet worden. Allein da dieser Satz nur auf der Selbstwahrnehmung beruht (Erl. 14), so kann diese Gewissheit des eigenen Daseins ebenso aus der Selbstwahrnehmung meiner Gefühle und meines Wollens abgeleitet werden. Bekanntlich hat Schopenhauer dies gethan. Uebrigens will der Satz bei der schwankenden Natur des Substanzbegriffes nicht viel sagen. Descartes hat selbst früher zu dem Denken das Wahrnehmen, Beziehen, Zweifeln, Wollen, Verabscheuen als seine besonderen Arten gerechnet; danach ist das Denken das Allgemeine, was sich in diese Arten besondert, und will man eine Substanz hier geltend machen, so ist das Denken ebensowohl wie das Wahrnehmen u. s. w. nur ein Zustand, hinter dem erst die dann unerkennbare Substanz des Ichs steckt. Auch hier zeigt sich die neckende Natur der Beziehungen (Bd. I. 35).

können deshalb auch ohne sie nicht bestehen. Wenn sie aber bestehen, so ist klar, dass sie der körperlichen oder ausgedehnten Substanz innewohnen und nicht der erkennenden; denn ihre klare und deutliche Vorstellung enthält eine Ausdehnung, aber durchaus keine Einsicht.

Nun besteht zwar in mir ein leidendes Vermögen, wahrzunehmen, oder die Vorstellnng der sinnlichen Dinge zn empfangen und zu erfassen; allein ich könnte davon keinen Gebrauch machen, wenn nicht auch ein thätiges Vermögen in mir oder einem Anderem bestände, was diese Vorstellnngen bewirkte oder hervorbrächte. Dies kann aber fürwahr in mir selbst nicht sein, weil es keine Erkenntniss voraussetzt nnd diese Vorstellungen ohne mein Znthnn, ja oft gegen meinen Willen hervortreten. Deshalb kann dieses Vermögen nur in einer von mir verschiedenen Substanz enthalten sein. Da nun diese alle Realität in gleichem oder grösserem Maasse wirklich enthalten muss, welche in den von diesem Vermögen hergebrachten Vorstellungen gegenständlich enthalten ist (wie ich früher bemerkt habe), so ist diese Substanz entweder ein Körper oder eine körperliche Natur, in der nämlich Alles wirklich enthalten ist, was in dem Vorstellen gegenständlich ist; oder es ist Gott oder irgend ein Geschöpf edler als der Körper, in welchem diese Realität in höherem Maasse wirklich ist.

Da nun aber Gott nicht täuscht, so ist klar, dass er weder aus sich unmittelbar diese Vorstellungen mir zusendet, noch durch Vermittelnng eines Geschöpfes, in dem deren gegenständliche Realität nicht in gleichem, sondern in höherem Maasse wirklich wäre. Denn da Gott mir kein Vermögen, dies zu erkennen, gegeben hat, sondern eine grosse Neigung, sie als von körperlichen Dingen kommend zn nehmen, so wüsste ich nicht, wie Gott nicht selbst als trügerisch gelten sollte, wenn sie anderswoher als von den körperlichen Dingen kämen. Deshalb haben die körperlichen Dinge wirklich Dasein. [62])

---

[62]) Dies ist also des Descartes Beweis für das Dasein der ausserhalb der wahrnehmenden Seele bestehenden körperlichen Gegenstände. Er bernht auf der Annahme, dass diese Vorstellungen nothwendig eine Ursache haben müssen,

Allein deshalb bestehen nicht alle gerade so, wie ich sie sinnlich wahrnehme; denn diese Wahrnehmung ist in vielen Stücken dunkel und verworren; doch besteht wenigstens das von ihnen, was ich klar und deutlich einsehe, d. h. alles das Allgemeine, was den Gegenstand der reinen Mathematik bildet.

Das Uebrige betrifft entweder nur Einzelnes, wie z. B., dass die Sonne diese bestimmte Grösse hat und von dieser Gestalt ist, oder es ist weniger klar eingesehen, wie das Licht, der Ton, der Schmerz und Aehnliches; dies ist zwar sehr zweifelhaft und ungewiss, allein da Gott nicht trügerisch ist, und es deshalb keine Unwahrheit in meinen Annahmen geben kann, für deren Berichtigung mir nicht auch ein Vermögen von Gott gegeben ist, so gewährt mir dies die sichere Hoffnung, dass ich auch hier die Wahrheit erreichen werde. Und offenbar hat Alles, was die Natur mich lehrt, etwas Wahrheit an sich. [68]) Denn

---

dass diese Ursache mindestens die gleiche Realität formal (wirklich) enthalten müsse, welche die Vorstellungen gegenständlich (objektiv) enthalten, und dass Gott nicht täuschen könne. Man sieht, dass also auch hier Alles auf den Zirkelschluss von Gottes Wahrheitsliebe hinausläuft, und es bestätigt sich von Neuem, dass für die Fundamentalsätze überhaupt ein Beweis nicht möglich ist. — Uebrigens ist schon in der scholastischen Unterscheidung der gegenständlichen und formalen Realität, von welcher der Beweis hier ausgeht, das vorausgesetzt, was erst bewiesen werden soll. Denn formale (wirkliche) und gegenständliche (vorgestellte) Realität sind eben nur andere Worte für den seienden und den gewussten Inhalt und setzen durch diese Unterscheidung schon ein Sein des Inhaltes neben dem Vorstellen desselben voraus; d. h. diese Begriffe sind nur möglich, wenn eben ein Seiendes angenommen wird, was meinem Vorstellen entspricht, ein Satz, den Descartes doch hier erst beweisen will.

[68]) Nach dieser Stelle bestreitet Descartes auch die Objektivität der Farben, Töne, Geschmäcke u. s. w. nicht gänzlich; auch hier soll „etwas Wahrheit", d. h. etwas im Gegenstande, was diesen Wahrnehmungen entspricht, vorhanden sein; Descartes lässt nur dieses Etwas un-

unter Natur im Allgemeinen verstehe ich jetzt entweder nur Gott selbst oder die von Gott eingerichtete Ordnung der geschaffenen Dinge, und unter meiner Natur im Besonderen die Verbindung von alledem, was Gott mir zugetheilt hat.

Ueber nichts belehrt mich aber diese Natur so ausdrücklich als darüber, dass ich einen Körper habe, der sich schlecht befindet, wenn ich Schmerz empfinde, und der Speise oder Trankes bedarf, wenn ich Hunger oder Durst leide und Aehnliches. Ich darf deshalb nicht zweifeln, dass hierin einiges Wahre enthalten ist. [64])

Auch lehrt mich die Natur durch jene Gefühle des Schmerzes, des Hungers, des Durstes u. s. w., dass ich nicht blos, wie der Schiffer in dem Schiffe, in meinem Körper gegenwärtig bin, sondern dass ich mit ihm auf das Engste verbunden und gleichsam gemischt bin, so dass ich eine Einheit mit ihm bilde. Denn sonst würde ich, der ich nur ein denkendes Wesen bin, bei Verletzungen meines Körpers keinen Schmerz fühlen, sondern nur im reinen Wissen diese Verletzung bemerken, wie der Schiffer durch das Gesicht bemerkt, wenn etwas im Schiff' zer-

---

bestimmt. Locke ging weiter und leugnete die Objektivität dieser materialen (*secondary qualities*) Bestimmungen gänzlich, und dieselbe Ansicht herrscht auch in der modernen Naturwissenschaft. Indess ergeben die „Prinzipien der Philosophie", welche Descartes einige Jahre später veröffentlichte, dass er schon ganz auf dem Standpunkt von Locke steht und das Wirkliche für diese materialen Sinnesempfindungen nur in Bewegungen der kleinsten Theilchen der körperlichen Substanz setzt.

[64]) Descartes verwechselt auch hier das unmittelbare, durch keinen Schluss vermittelte Wissen von dem Gegenstande, was in dem Wahrnehmen enthalten ist, mit dem Schluss, welcher von dem Dasein eines Gefühls oder Begehrens auf das Dasein einer Ursache desselben geht. Letzteres Wissen ist kein Wahrnehmen und giebt auch über die Beschaffenheit dieser Ursache nicht die mindeste Auskunft, während bei dem Wahrnehmen der Inhalt der Vorstellung mit dem Inhalte ihres Gegenstandes identisch ist und hinter diesen ganz verschwindet.

bricht, und ebenso würde ich, wenn der Körper der Speise oder des Trankes bedürfte, dies ausdrücklich erkennen, ohne die verworrenen Empfindungen des Hungers und Durstes zu haben. Denn offenbar sind diese Empfindungen des Durstes, Hungers, Schmerzes nur gewisse verworrene Arten des Denkens, welche von der Einheit und gleichsam Vermischung der Seele mit dem Körper herkommen. [65])

Ich werde ferner von der Natur belehrt, dass meinen Körper verschiedene andere Körper umgeben, von denen ich einige aufzusuchen, andere zu vermeiden habe. Und offenbar schliesse ich aus der Wahrnehmung der sehr verschiedenen Farben, Töne, Gerüche, Geschmäcke, Wärme, Härte und Aehnlichem, dass in den Körpern, wovon diese verschiedenen Sinneswahrnehmungen herkommen, gewisse ihnen entsprechende Unterschiede sein müssen, wenn sie auch vielleicht ihnen nicht ähnlich sind. Ebenso erhellt daraus, dass manche von diesen Wahrnehmungen mir angenehm und andere unangenehm sind, dass mein Körper, oder ich vielmehr als Ganzes, aus Körper und Seele bestehend, verschiedene Vortheile oder Schäden von den umgebenden Körpern erleiden kann.

Dagegen giebt es vieles Andere, das mich scheinbar die Natur auch gelehrt hat, was aber in Wahrheit nicht von ihr, sondern von einer gewissen Gewohnheit, voreilig zu urtheilen, herrührt, und was deshalb leicht falsch sein kann; z. B. dass jeder Raum, in dem nichts meine Sinne

---

65) Hier unterscheidet Descartes sehr richtig das Wissen um die körperlichen Zustände, welche den Schmerz nnd den Hunger bewirken, von diesem Schmerz und Begehren selbst. Er hätte daraus abnehmen können, dass diese Zustände der Seele eben nur Gegenstände des Wissens (oder der Selbstwahrnehmung) sind, aber nicht selbst ein Wissen, was einen Gegenstand spiegelt. Allein Descartes verfolgt diesen Unterschied nicht, sondern begnügt sich damit, diese seienden Zustände der Seele für ein verworrenes Wissen oder Denken derselben zu erklären, was offenbar falsch ist; denn es fehlt bei ihnen immer das Wesentliche alles Wissens, das Spiegeln eines Anderen, während ihre Klarheit und Deutlichkeit nicht bezweifelt werden kann.

erregt, leer sei, dass in einem warmen Körper etwas mit der in mir enthaltenen Vorstellung der Wärme ganz Aehnliches enthalten sei, dass in dem Weissen oder Grünen dieselbe Weisse oder Grüne enthalten sei, die ich wahrnehme, in dem Bittern oder Süssen derselbe Geschmack u. s. w.; auch dass die Gestirne, Thürme und alle entfernten Körper gerade die Grösse und Gestalt haben, die sie in meinen Sinnen bieten, und Anderes dergleichen. [66])

Damit ich indess hier nicht undeutlich die Sache auffasse, muss ich genauer bestimmen, was ich eigentlich mit den Worten, dass die Natur mich etwas lehre, meine. Denn ich nehme hier die Natur in einem engeren Sinne als dem einer Zusammenfassung Alles dessen, was mir Gott gegeben hat. Denn in dem Zusammengefassten bezieht sich Vieles auf die Seele allein, z. B. wenn ich erkenne, dass Geschehenes nicht ungeschehen sein könne, und alles Andere, was nach dem natürlichen Licht sich versteht, und von dem hier nicht die Rede ist; ebenso Vieles, was blos den Körper betrifft, z. B. dass er abwärts drängt, und Aehnliches, was ich hier auch nicht behandle; sondern nur das, was mir als einem aus Leib und Seele Zusammengesetzten von Gott gegeben ist. Deshalb lehrt diese Natur zwar, das zu fliehen, was das Gefühl des Schmerzes veranlasst, und das zu suchen, was das Gefühl der Lust und Aehnliches veranlasst; allein sie lehrt uns nicht ausserdem, dass wir aus diesen Sinneswahrnehmungen ohne vorgängige Prüfung des Verstandes etwas über die ausser uns befindlichen Dinge folgern, weil die Wahrheit hierüber zu erkennen zur Seele allein und nicht zu dem

---

66) Descartes nennt dies eine Gewohnheit, voreilig zu urtheilen. Die Sinneswahrnehmungen mit dem Setzen ihres Inhaltes ausserhalb ihrer sind aber weder ein Urtheilen, noch eine Gewohnheit, vielmehr eine Nothwendigkeit, die nicht abzuhalten ist, und ein unmittelbares, nicht erst durch das Denken und Urtheilen vermitteltes Wissen. Deshalb bestehen die Sinnestäuschungen schon bei den ersten Wahrnehmungen des Kindes, und deshalb unterliegen ihnen alle Menschen in gleicher Weise, was die blosse Gewohnheit nicht leisten könnte.

Zusammengesetzten zu gehören scheint. Obgleich daher ein Stern mein Auge nicht mehr als das Licht einer kleinen Kerze erregt, so ist doch darin kein realer oder positiver Drang zu glauben, dass der Stern nicht grösser sei; vielmehr habe ich dies in meiner Kindheit unverständiger Weise angenommen. Ebenso fühle ich bei Annäherung zum Feuer die Wärme, und bei zu grosser Annäherung den Schmerz, aber deshalb besteht kein Grund dafür, dass in dem Feuer etwas dieser Wärme und diesem Schmerz Aehnliches enthalten sei, sondern nur, dass darin etwas von irgend einer Beschaffenheit enthalten ist, was diese Gefühle der Wärme und des Schmerzes in mir bewirkt. Ebenso folgt daraus, dass in einem Raume nichts meine Sinne erregt, nicht, dass kein Körper darin enthalten ist, sondern ich verkehre hier und in vielen anderen Fällen aus Angewöhnung die Ordnung der Natur, weil die Sinneswahrnehmungen, womit die Natur nur der Seele hat zeigen wollen, was dem Ganzen, dessen Theil die Seele ist, nützlich oder schädlich ist, und wie weit sie denn auch hinlänglich klar und deutlich sind, von mir als sichere Regeln der unmittelbaren Erkenntniss für das Wesen der ausser mir befindlichen Körper benutzt werden, obgleich sie darüber nur sehr dunkele und verworrene Auskunft geben. [67])

---

[67]) Auch hier vermengt Descartes die Sinneswahrnehmungen mit den Gefühlen. Bei letzteren hat er Recht; sie geben keine Auskunft über die Ursache, aus der sie entstehen, eben weil sie kein Wahrnehmen und kein Wissen sind. Wohl aber geschieht dies bei den Sinneswahrnehmungen; hier ist es eine Einrichtung der Natur (eine Nothwendigkeit), dass wir ihren Inhalt als einen ausser uns befindlichen Gegenstand nehmen, und dies geschieht unmittelbar, ist nicht abzuhalten und ist kein Denken und kein Folgern, was allerdings dem Wahrnehmen nicht zukommt. Nun unterliegen die Sinne allerdings auch den Täuschungen; allein dies beweist nicht, dass hier ein voreiliges Denken und Urtheilen stattfindet, sondern diese Täuschungen hängen mit den physischen Zuständen der Medien und der Sinnesorgane zusammen, und diese Täuschungen sind ebenso ein unmittelbares,

Schon oben habe ich erkannt, wie meine Urtheile trotz der Güte Gottes falsch ansfallen können; allein hier erhebt sich eine nene Schwierigkeit in Betreff dessen, was mir die Natur als zu erstreben oder zu fliehen zeigt, und ebenso in Betreff der inneren Sinne, wo ich Irrthümer bemerkt zn haben glaube, z. B. wenn Jemand, dnrch den angenehmen Geschmack einer Speise getänscht, ein verborgenes Gift verschluckt. Aber selbst in diesem Falle treibt die Natur nur zur Erlangung dessen, was den angenehmen Geschmack enthält, aber nicht zu dem ihr völlig unbekannten Gift. Es kann deshalb daraus nur gefolgert werden, dass diese Natur nicht allwissend ist, was nicht wunderbar ist, da der Mensch ein beschränktes Ding ist, und ihm deshalb nur eine beschränkte Vollkommenheit zukommt.

Allein mitnnter irrt man auch in dem, wozu die Natur treibt, wie z. B. die Kranken ein Getränk oder eine Speise verlangen, die ihnen bald darauf Schaden bringt. Es lässt sich hier vielleicht sagen, dass diese nur wegen ihrer verdorbenen Natur sich irren; allein dies hebt die

---

nicht abznhaltendes Wissen, wie das Wahre in der Wahrnehmung. Eben deshalb nennt man sie einen Schein, d. h. die Vergegenständlichnng ihres Inhaltes ist auch hier nicht abzuhalten, nnd nnr das Denken kann mit Hülfe des Vergleichens und des Satzes des Widerspruches die Unwahrheit dieses Scheins ermitteln, ohne aber damit diesen Schein als Schein vertilgen zu können. Man denke nnr an den Schein, dass der aufgehende Mond grösser erscheint als der hoch am Himmel stehende. Wäre hier nnr ein voreiliges Urtheilen vorhanden, so würde dieser Schein mit der ersten Erkenntniss seiner Unwahrheit ebenso für immer verschwinden, wie ein Rechenexempel mich nicht mehr täuscht, sobald ich dessen Fehler einmal erkannt habe.

Diese feinen Unterschiede zwischen Wahrnehmen, Fühlen nnd Denken sind leider von jeher von den Philosophen vernachlässigt worden, nnd deshalb ihre beinahe durchgängige Verachtung und Vernachlässigung der Wahrnehmung nnd die vielen falschen Deduktionen, die seit Plato bis Hegel gegen sie aufgestellt worden sind.

Schwierigkeit nicht, weil der Kranke so gut wie der Gesunde das Geschöpf Gottes ist, und es ist deshalb bei jenem ebenso widersprechend, wenn er von Gott eine ihn betrügende Natur erhalten hat. Und so wie eine aus Rädern und Gewichten gefertigte Uhr nicht weniger genau alle Naturgesetze befolgt, wenn sie schlecht gefertigt ist und die Zeit schlecht anzeigt, als wenn sie allseitig den Wünschen des Künstlers entspricht, so betrachte ich auch den menschlichen Körper als eine Art Maschine, welche aus Knochen, Nerven, Muskeln, Adern, Blut und Haut so eingerichtet und zusammengesetzt ist, dass sie, auch wenn keine Seele in ihr bestände, doch alle die Bewegungen vollziehen würde, welche in ihr ohne Geheiss des Willens und deshalb nicht von der Seele ausgehen. Daher sehe ich leicht ein, dass es beim Menschen ebenso natürlich ist, wenn er z. B. an der Wassersucht krank ist und deshalb an Trockenheit des Schlundes leidet, welche in der Seele das Gefühl des Durstes erregt, dass dann seine Nerven und andere Körpertheile davon ebenso erregt werden, und er den Trank nimmt, welcher die Krankheit steigert, als wenn er ohne einen solchen Fehler durch eine ähnliche Trockenheit des Schlundes veranlasst wird, einen ihm nützlichen Trank zu nehmen. Und obgleich ich mit Rücksicht auf den vorhergesetzten Zweck der Uhr sagen kann, dass sie von ihrer Natur abweicht, und ebenso auch von der Maschine des menschlichen Körpers als zu den in ihr gewöhnlichen Bewegungen gefertigt meinen kann, dass sie von ihrer Natur abweicht, wenn ihr Schlund trocken ist, während doch das Trockene zu ihrer Erhaltung nichts taugt: so bemerke ich doch, dass diese Auffassung der Natur von der anderen sehr verschieden ist. Denn diese ist nur ein Name, welcher von der denkenden Vergleichung des kranken Menschen und der schlechten Uhr mit der Vorstellung des gesunden Menschen und der guten Uhr abhängt, und welche den Dingen, von denen sie ausgesagt wird, äusserlich bleibt; unter jener Natur verstehe ich aber etwas in den Dingen wirklich Vorhandenes, was deshalb nicht ohne Wahrheit ist.

Wenn indess auch im Hinblick auf den an der Wassersucht leidenden Körper es nur eine äusserliche Bezeichnung ist, wenn seine Natur verdorben genannt wird, weil

sie einen trockenen Schlund hat und doch keines Trankes bedarf, so ist es doch im Hinblick auf das Zusammengesetzte oder auf die mit dem Körper geeinte Seele kein blosser Name, sondern ein wirklicher Irrthum der Natur, dass sie da dürstet, wo der Trank ihr schädlich ist. Es ist deshalb noch zu untersuchen, wie es sich mit der Güte Gottes verträgt, dass die Natur in diesem Sinne trügerisch ist. [68])

Ich bemerke nämlich, dass vorzüglich darin ein grosser Unterschied zwischen Seele und Körper ist, dass der Körper seiner Natur nach immer theilbar ist, die Seele aber durchaus untheilbar. Denn wenn ich hierbei mich als denkendes Wesen betrachte, so kann ich keine Theile in mir erkennen, sondern sehe mich nur als ein einiges und vollständiges Wesen; und obgleich mit dem ganzen Körper die ganze Seele geeint zu sein scheint, so kann man doch einen Fuss oder einen Arm oder irgend ein Glied des Körpers abschneiden, ohne dass der Seele dadurch etwas abgenommen wird. Auch können die Vermögen, zu wollen, wahrzunehmen, einzusehen u. s. w., nicht ihre Theile genannt werden, weil es ein und dieselbe Seele ist, welche will, welche wahrnimmt, und welche

---

[68]) Die ganze nun folgende Ausführung hat nur den Zweck, die Täuschungen im Wahrnehmen und Begehren der äusseren Dinge, welchen der Mensch unterliegt, mit dem nicht trügerischen Wesen Gottes als seines Schöpfers zu vereinigen. Sie hat also für die Gegenwart, welche den theologischen Begriff von Gottes Allmacht von der Wissenschaft fernhält, kein Interesse mehr; es ist nur ein Stück teleologischer Betrachtung, welche damit von selbst überflüssig wird, dass die moderne Naturwissenschaft keinen Zweck in der Natur mehr anerkennt. Nur für Philosophen, die noch an dem theistischen Begriff Gottes festhalten, kann das Folgende eine sachliche Bedeutung haben.

Dies hindert aber nicht, dass diese Ausführung ein belehrendes Beispiel giebt, wie die scholastische Philosophie sich mit der Theologie stets zu vertragen verstand, und wie selbst Descartes mit seinem grossen Geiste noch ganz in diesem Gehorsam befangen ist.

einsieht. [69]) Umgekehrt kann ich keine körperliche oder ausgedehnte Sache vorstellen, die ich nicht in Gedanken leicht theilte und dadurch erkennte, dass sie theilbar ist. Dies allein würde hinreichen, um mich zu belehren, dass die Seele vom Körper durchaus verschieden ist, wenn ich es nicht schon anderwärts wüsste.

Ich bemerke ferner, dass die Seele nicht von allen Theilen des Körpers unmittelbar erregt wird, sondern nur von dem Gehirn, und vielleicht nur von einem kleinen Theile desselben, nämlich von dem, worin der Gemeinsinn enthalten sein soll. So oft dieser Theil sich in demselben Zustande befindet, stellt er der Seele dasselbe dar, wenngleich die übrigen Theile des Körpers sich verschieden verhalten mögen, wie unzählige Versuche beweisen, die ich hier nicht herzuzählen brauche. [70])

---

[69]) Das Scholastische dieser Wendung ist leicht zu erkennen; der Grund: „weil es ein und dieselbe Seele ist, welche" u. s. w., ist gerade das, was erst zu beweisen ist. Auch brauchen die Theile der Seele ja nicht neben einander zu bestehen, sie können in einander bestehen. Es gehört diese Frage der Einheit der Seele zu den schwierigsten Aufgaben der Philosophie, weshalb sie hier nicht erschöpft werden kann. Näheres ist ausgeführt Bd. I. 55 und Bd. XX. 36. Innerhalb des Thierlebens scheint bei der Fortpflanzung durch Theilung in den unteren Klassen und Infusorien wirklich eine Spaltung des Seelischen zu geschehen, und selbst bei der Bildung des Eies in dem Eierstock der Frauen und des Samens in den Hoden des Mannes könnte man von einer Theilung der menschlichen Seele sprechen; denn auch die geistigen Eigenschaften, Talente, Neigungen, Temperamente u. s. w. gehen von den Eltern auf die Kinder über und können deshalb, wenn Seele und Körper verschieden sind, nur von der Seele stammen und aus ihr ausgesondert sein. Diese Ansicht hat der Herausgeber in einer Abhandlung ausführlicher entwickelt, welche in der Berliner Nationalzeitung in den Nummern 105 u. 111 1882 erschienen ist.

[70]) Es ist dies die bekannte Hypothese des Descartes von der Zirbeldrüse inmitten des Gehirns, welche mit Hülfe der Lebensgeister den Vermittler zwischen Leib

Ich bemerke ferner, dass die Natur des Körpers so beschaffen ist, dass kein Theil von einem anderen etwas entfernten Theile bewegt werden kann, ohne dass er nicht ebenso von jedem dazwischen liegenden ebenso bewegt werden könnte, wenn auch der entferntere sich ruhig verhielte. Wenn z. B. bei einem Seile A, B, C, D dessen letzter Theil D gezogen wird, so wird sich der erste A nicht anders bewegen, als wenn er nur von den zwischen liegenden Theilen B und C gezogen würde und der letzte D unbewegt bliebe. In ähnlicher Weise lehrt die Physik, dass, wenn ich am Fusse Schmerz fühle, dieses Gefühl mit Hülfe der in dem Fusse verbreiteten Nerven erfolgt, die gleich einem Seile von da zum Gehirn sich erstrecken, und wenn sie im Fusse angezogen werden, auch die inneren Theile des Gehirns, zu denen sie sich erstrecken, anziehen und eine Bewegung in ihnen veranlassen, welche von der Natur so eingerichtet ist, dass sie in der Seele das Gefühl eines in dem Fusse befindlichen Schmerzes veranlasst. Da indess diese Nerven das Schienbein, die Schenkel, die Lenden, den Rücken und den Hals durchlaufen müssen, um vom Fusse nach dem Gehirn zu gelangen, so kann es kommen, dass, wenn auch der in dem Fusse befindliche Theil nicht berührt wird, sondern nur ein mittlerer, doch dieselbe Bewegung in dem Gehirn erfolgt, als wenn der Fuss beschädigt würde. Die Seele muss dann nothwendig denselben Schmerz fühlen, und dasselbe muss man für jeden anderen Sinn annehmen. [71])

---

und Seele bildet. In der Abhandlung über die Leidenschaften (Bd. 26, Abtheilung 4.) wird diese Hypothese ausführlich von Descartes entwickelt. Spinoza erwähnt ihrer in der Vorrede zu dem 5. Buche seiner Ethik und giebt schon dort eine Widerlegung derselben.

[71]) Diese Erklärung der bekannten Täuschungen Amputirter stimmt so ziemlich mit der noch heute geltenden. Die Hauptfrage bleibt aber immer: weshalb verlegt die Seele auch bei dem gesunden Fusse den Schmerz in das Ende des Nerven, also in den Fuss, und nicht in die nächste Stelle, das Gehirn? Hierfür bleibt Descartes und ebenso die moderne Wissenschaft die Erklärung schuldig, und sie wird nie erlangt werden können, weil es sich

Ich bemerke endlich, dass, da jede von den Bewegungen in dem Theile des Gehirns, welcher die Seele unmittelbar erregt, nur eine und dieselbe Empfindung in ihr erweckt, nichts Besseres hierbei ausgedacht werden kann, als wenn sie diejenige Empfindung erweckt, die unter allen möglichen am meisten und häufigsten zur Erhaltung des gesunden Menschen beiträgt. Nun lehrt die Erfahrung, dass alle von der Natur uns zugetheilten Sinne von dieser Beschaffenheit sind, und dass deshalb alles in ihnen die Macht und Weisheit Gottes beknndet. Wenn z. B. die Fussnerven heftig und ungewöhnlich bewegt werden, so giebt diese durch das Rückenmark zn dem Innern des Gehirns dringende Bewegung der Seele das Zeichen zu einer Empfindung, nämlich eines gleichsam im Fusse befindlichen Schmerzes, und so wird die Seele veranlasst, die Ursache desselben, als dem Fusse schädlich, möglichst zu entfernen.

Die menschliche Natur konnte aber von Gott auch so eingerichtet werden, dass dieselbe Bewegung im Gehirn etwas Anderes der Seele darstellte, etwa sich selbst, wie sie in dem Gehirn vorgeht, oder wie sie im Fnsse ist, oder wie sie in den Zwischenstellen ist, oder irgend etwas Anderes; aber alles dies würde nicht in gleicher Weise znr Erhaltung des Körpers beigetragen haben.

Ebenso entsteht, wenn man des Trinkens bedarf, davon eine Trockenheit in der Kehle, welche deren Nerven und mittelst dieses das Innere des Gehirns anregt. Diese Bewegung erweckt in der Seele das Gefühl des Durstes, weil

---

um einen Uebergang aus der Seele in den Körper handelt, dessen Erkenntniss nach der Natur unserer beiden Wahrnehmungsarten uns unerreichbar ist (Bd. I. 67). Ebenso wenig wird diese Schwierigkeit dadurch gelöst, dass man den Unterschied von Körper und Seele leugnet und die Einheit beider setzt, wie Spinoza thut. Da dies keine volle Einerleiheit (Identität) sein kann, so bleiben auch da die Unterschiede in diesem Einen, und die Frage kehrt wieder: wie kann die eine Bestimmung (das Körperliche) auf die andere (das Seelische, sei es was es wolle) wirken? wobei der Umstand, dass beide eine Einheit bilden, nicht im Mindesten weiterhilft.

bei diesem ganzen Vorgang wir nichts Nützlicheres erfahren konnten, als dass wir des Trinkens zur Erhaltung der Gesundheit bedürfen, und so verhält es sich auch mit dem Uebrigen. [72])

Hieraus erhellt offenbar, dass es der unermesslichen Güte Gottes nicht widerspricht, wenn die Natur des aus Seele und Körper bestehenden Menschen mitunter getäuscht wird. Denn es kann allerdings nicht im Fusse, sondern in einem anderen Theile des von dem Fusse zu dem Gehirn gehenden Nerven oder in dem Gehirn selbst ein Umstand dieselbe Bewegung veranlassen, wie sie durch Beschädigung des Fusses erfolgt, und es wird auch dann der Schmerz in dem Fusse gefühlt werden, und der Sinn wird natürlich getäuscht werden, weil dieselbe Bewegung im Gehirn immer dieselbe Empfindung in der Seele erwecken muss. Allein da diese Bewegung weit häufiger von einer den Fuss verletzenden Ursache zu entstehen pflegt, als von einer anderwärts befindlichen Ursache, so ist es vernünftig, dass sie der Seele den Schmerz viel mehr als in dem Fusse, wie in einem anderen Theile befindlich, dar-

---

[72]) Die Schwäche dieser Rechtfertigung Gottes wegen der Sinnestäuschung und falschen Begierden wird der Leser leicht bemerken. Es ist derselbe Grundgedanke, den Leibniz später in seiner Theodicee weiter ausgeführt hat; nämlich Gott hat die Welt so gut geschaffen, als es anging. Allein wenn Gott allmächtig ist, so gab es für ihn keine Schranken, die er hätte innehalten müssen. Es ist dies einer von den vielen Widersprüchen, in die das Denken durch die Steigerung der Eigenschaften Gottes in das Unendliche verwickelt wird, und mit deren Lösung die Scholastik des Mittelalters sich vorwiegend beschäftigt hat. Trotz allen Scharfsinns, der dazu aufgeboten wurde, konnte der Widerspruch nicht beseitigt werden; er brach immer wieder hervor und trennte die Philosophie zuletzt von der Theologie. Erst sehr spät erkannte man, dass es nicht die Aufgabe der Wissenschaft sein kann, sich mit dergleichen Widersprüchen und Schwierigkeiten zu mühen, die ihren Ursprung nur in dem Glauben haben, d. h. in den Bildungen eines in dem Dienst der Gefühle stehenden verbindenden Denkens (Bd. I. 85. 89).

stellt. Und wenn in einem Falle die Trockenheit der Kehle nicht, wie gewöhnlich, aus einer zur Gesundheit des Körpers führenden Ursache, sondern aus einem anderen entsteht, wie es bei den Wassersüchtigen der Fall ist, so ist es viel besser, dass sie da getäuscht werde, als umgekehrt immer dann, wenn der Körper gesund ist. Gleiches gilt von den übrigen Fällen.

Diese Erwägung hilft mir nicht blos, alle Irrthümer, denen meine Natur unterworfen ist, zu erkennen, sondern sie auch zu vermeiden oder zu berichtigen. Denn wenn ich weiss, dass alle Sinne in Betreff dessen, was dem Körper nützlich ist, viel öfter das Wahre als das Falsche anzeigen und ich immer mehrere Sinne zur Prüfung der Sache verwenden kann und ausserdem auch das Gedächtniss, welches das Gegenwärtige mit dem Vergangenen verbindet, und den Verstand, welcher alle Ursachen des Irrthums durchschaut, hier benutzen kann, so brauche ich nicht mehr zu fürchten, dass das von den Sinnen mir täglich Gebotene falsch sei, und jene übertriebenen Zweifel sind als lächerlich zu beseitigen. [73]) Dies gilt vorzüglich von dem wichtigsten in Betreff des Träumens, was ich von dem Wachen nicht unterscheide. Denn jetzt erkenne ich, dass beide darin sehr unterschieden sind, dass die Träume in dem Gedächtniss niemals mit den übrigen Handlungen des Lebens verbunden werden, wie es mit dem, was der Wachende erlebt, geschieht. Denn wenn mir im Wachen plötzlich Jemand erschiene und gleich wieder verschwände, wie es in den Träumen geschieht, so dass ich weder sähe, woher er käme, noch wohin er ginge, so würde ich es nicht mit Unrecht für eine blosse Erscheinung oder für ein Phantasiebild im Gehirn, aber

---

[73]) So wie früher Descartes seine Zweifel übertrieben hat und dies hier selbst anerkennt, so übertreibt er hier wieder das Vertrauen auf die Sinne. Es ist richtig, dass das Beobachten und Denken Mittel bietet, die Sinnestäuschungen zu erkennen und abzuhalten; allein dies beweist noch nicht, dass der Rest die Wahrheit sei. Auch hier muss man sich mit der Nothwendigkeit des I. Fundamentalsatzes begnügen, aber nicht den Schein eines Beweises herbeischaffen wollen.

nicht für einen wirklichen Menschen halten. Wenn ich aber von dem, was geschieht, genau bemerke, woher, wohin und wann es sich ereignet, und diese Wahrnehmungen ohne Unterbrechung mit dem ganzen übrigen Leben verknüpfe, so bin ich ganz gewiss, dass es mir nicht im Traume, sondern im Wachen begegnet. Auch brauche ich über die Wahrheit dessen selbst nicht im Mindesten zu zweifeln, wenn ich alle Sinne, das Gedächtniss und den Verstand zu der Prüfung hinzunehme und von keinem dieser mir Etwas gemeldet wird, was dem Uebrigen widerspricht. [74]) Denn da Gott nicht trügerisch ist, so folgt, dass ich überhaupt in solchen Fällen nicht getäuscht werde. Da indess die Nothwendigkeit des Handelns nicht immer eine solche Frist zur genauen Untersuchung gestattet, so muss man zugestehen, dass das menschliche Leben in Bezug auf die Einzelheiten

---

[74]) Dieser Beweis für die Wahrheit des im wachen Zustande stattfindenden Erkennens wird von Descartes auf den Zusammenhang gestützt, der hier zwischen den einzelnen Vorstellungen unter sich und mit dem früher Erkannten besteht. Sicherlich ist dies ein Grund, den wachen Zustand als einen höheren gegen den Zustand des Träumens zu nehmen und das Fürwahrhalten im Wachen über das Fürwahrhalten im Traume zu stellen; allein ein Beweis für die Wahrheit der Erkenntniss im wachen Zustande ist auch damit nicht geliefert, sondern nur höchstens eine Wahrscheinlichkeit, dass das Wissen im Wachen der Wahrheit näher steht als im Traume. Es bleibt auch hier die Möglichkeit, dass ein noch höherer, das Sein tiefer und richtiger erfassender Wissenszustand bestehen kann als der unserige während des Wachens, und dass letzterer sich zu demselben vielleicht gerade so verhält wie unser Träumen zu unserem Wachen. Nur weil wir diesen höheren Zustand in diesem Leben nie erreichen, scheint uns der wache Zustand dieses Lebens als der wahre und höchste. — Man sieht also, dass auch auf diesem Wege kein Beweis für die Fundamentalsätze erlangt werden kann; es bleibt dabei: wir müssen uns mit der ihnen anhaftenden Nothwendigkeit, ihnen zu glauben, begnügen.

oft den Irrthümern ausgesetzt bleibt, und man muss die Schwäche unserer Natur anerkennen. [75])

Ende.

---

[75]) Blickt man hier am Schluss dieses berühmten Werkes auf seinen Inhalt zurück, so erhellt, dass der Titel dessen Aufgabe richtig bezeichnet. Es handelt sich darin um die Aufsuchung der Fundamente der Wahrheit und somit um die erste Philosophie, d. h. um die Grundlage, von welcher die Philosophie auszugehen hat. Das Werk gehört deshalb zur Philosophie des Wissens im Sinne des Realismus (Bd. I. 95).

Diese Frage nach den Grundlagen der Erkenntniss war vor Descartes noch nie so rein gestellt und für sich behandelt worden. Im Alterthum war sie von den Skeptikern und von Aristoteles wohl viel berührt worden, aber nirgends mit dem tiefen Ernst wie hier und mit den Hülfsmitteln, welche die Scholastik seitdem beschafft hatte. Im Mittelalter war man durch die Unterwerfung des Wissens unter den Glauben ganz davon abgekommen; kein Wunder also, dass das vorliegende Werk, welches plötzlich die ausgetretenen Wege verliess, eine tiefe Erregung innerhalb der Geister hervorbrachte, deren Wirkungen durch die späteren Jahrhunderte überall sichtbar sind und diese Frage nach den Fundamenten und den Grenzen der menschlichen Erkenntniss zu der wichtigsten erhoben haben, womit seitdem die Philosophie sich beschäftigt hat.

Trotz der aufrichtigen Religiosität von Descartes und trotz seiner wiederholten ausdrücklichen Versicherung, die Religion über die Vernunft zu stellen, hat doch in Wahrheit in diesem Werke der menschliche Geist sich zuerst gründlich von den Fesseln des Glaubens zu befreien gesucht; mit ihm ist der Bruch zwischen Religion und Philosophie begonnen worden, und Alles, was seitdem hierin geschehen ist, ruht auf dieser That des Descartes.

Geht man aber auf den Inhalt des Werkes ein, so zeigt sich die darin gegebene Lösung der Frage nicht von gleicher Bedeutung. Es ist hier Descartes so wie später Kant gegangen. Die Stellung der Frage ist bei Beiden unendlich bedeutsamer als die von ihnen gegebene Lösung.

Descartes fragt: Was ist das Kennzeichen der Wahrheit? Kant fragt: Worauf beruhen die allgemeinen, in den Wissenschaften vorhandenen synthetischen Urtheile? Das sind Fragen, die, einmal gestellt, auf Jahrhunderte die Geister beschäftigen und zur Besinnung bringen; aber die Lösung des Descartes: „*Cogito, ergo sum*“, und die von Kant: „Alle Bestimmungen der Dinge sind nur Formen des eigenen Denkens, welche der Mensch ihnen überzieht, weil sie ohnedem keinen Gegenstand der Erfahrung ausmachen können“, bleiben beide hinter der Grösse der Frage zurück.

Der fundamentale Irrthum des Descartes in diesem Werke ist, dass er meint, die Grundlagen der Erkenntniss und Wahrheit müssten sich beweisen lassen. In dem Suchen nach diesen Beweisen reisst Descartes in masslosem Eifer zunächst alle Fundamente nieder und lässt dem Zweifel an Allem freies Spiel. Descartes überschätzte diese Bedeutung dieses Zweifelns. Im Ernst genommen giebt es aus diesem Zweifeln keine Rückkehr; das einzig Konsequente ist dann, mit den griechischen Skeptikern bei dem Zweifel, als dem Letzten, stehen zu bleiben. Allein dies wagte Descartes nicht; er musste deshalb von dem Zweifeln wieder ablassen und nach dem festen Punkte suchen, wo für den Menschen die Wahrheit quillt. Für das Finden dieser Quelle hilft also jener abstrakte allgemeine Zweifel gar nichts; er ist ein blendendes Portal, hinter dem die Wüste sich ebenso fortsetzt, wie sie vor ihm begonnen hat. Die Quelle kann nur durch Beobachtung gefunden werden. Und in Wahrheit findet auch Descartes die seine nur auf diesem Wege.

Sein „*Cogito, ergo sum*“ ruht auf der Selbstbeobachtung. Das *cogitare* hat allerdings das Wissen von sich schon unmittelbar an sich; allein in ihm steckt nicht das „*sum*“, sondern dies steckt in dem *cogito*, in dem „ich denke“. In dem Ich denke ist eine Thätigkeit enthalten, und in dieser Thätigkeit als solcher ein Sein, was selbst Fichte nicht hat verneinen können, und dieses Sein wird nicht durch das *cogitare* desselben erkannt, sondern durch die Selbstwahrnehmung. Dieses *cogitare* ist nur eine Thätigkeit des Ichs, aber als solche ein Seiendes, und dieses Seiende wird durch das „natürliche

Licht" erkannt, wie Descartes sich ausdrückt, d. h. auf der Selbstwahrnehmung, welche eben als solche mit der vollen Ueberzeugung ihrer Wahrheit verknüpft ist (Bd. I. 69).

Anstatt aber die Natur dieser Selbstwahrnehmung näher zu untersuchen, hält sich Descartes nur an das Resultat, an die „Klarheit und Deutlichkeit" des Satzes, und so geräth er auf den Abweg, die Klarheit und Deutlichkeit einer Vorstellung zu dem Kriterium ihrer Wahrheit zu erheben, ein Kriterium, was entweder eine reine Tautologie ist oder das unsicherste und gefährlichste Kennzeichen der Wahrheit, was nur gefunden werden kann. Denn wo giebt es einen Irrthum, den nicht irgend Jemand als die Wahrheit behauptet hätte, weil er „klar und deutlich" seinen Inhalt erkannt zu haben meinte. Ebenso sind alle auf Sinnestäuschungen beruhenden Vorstellungen über Grösse, Gestalt, Bewegung der Gegenstände völlig klar und deutlich und dennoch unwahr. Und wenn Descartes die Vorstellungen der materialen Eigenschaften der Dinge (Farbe, Ton, Wärme u. s. w.) für verworren erklärt, weil diese Vorstellungen nicht anzeigen, was die Farbe, der Ton, die Wärme sei, so ist das reine Willkür; denn die Farbe ist eben nichts weiter als Farbe und der Ton nichts weiter als Ton. Es ist nur die Willkür der Atomistik, welche die Farbe und den Ton in Schwingungen der Aether- oder Luftatome umwandelt und deshalb behauptet, die Sinne gäben hier nur ein verworrenes Vorstellen; vielmehr ist die Vorstellung der Farbe, des Tones u. s. w. so klar wie die des Dreiecks und der Bewegung, und diese Klarheit wird dadurch nicht aufgehoben, dass die Wissenschaft eine Hypothese aufstellt, wonach diese materialen Eigenschaften keine Gegenständlichkeit haben sollen. Man kann dies zugeben, aber dann folgt nicht, dass diese Vorstellungen verworren sind, sondern dass das Kriterium der Wahrheit, was Descartes in der Klarheit und Deutlichkeit aufstellt, nicht richtig ist.

Nachdem Descartes so weit gekommen, fühlt er selbst, dass gegen den allgemeinen Zweifel oder gegen die schrankenlose Möglichkeit des Anderssein all diese Sätze nicht ausreichen, und deshalb holt er nun den Begriff Gottes herbei. Damit wird zunächst diese schrankenlose

Möglichkeit in die Allmacht Gottes umgewandelt. Hiermit wäre nun nichts gewonnen; allein da Gott nicht blos allmächtig, sondern auch höchst wahrhaftig ist, so kann er uns nicht täuschen, nnd deshalb ist das klar und deutlich Erkannte die Wahrheit.

Descartes legt gerade auf diesen Theil seines Werkes, welcher zngleich die Beweise für das Dasein Gottes enthält, den höchsten Werth. Dass diese Beweise sich im Zirkel drehen, ist bereits in den Erläuterungen dazu angedeutet worden; sie sind in keinem Falle für die Begründung der Fundamente der Erkenntniss zu benutzen; aber selbst wenn diese Fundamente anerkannt werden, behalten diese Beweise Fehler, welche bekanntlich Kant zuerst mit voller Entschiedenheit aufgedeckt hat. Das religiöse Gefühl des Descartes nnd die scholastischen Begriffe der Vollkommenheit und der *Realitas formalis* und *objectiva*, in denen er noch befangen war, verdeckten ihm diesen Fehler, und so glaubte er damit sein Ziel erreicht und den Beweis für die Fundamente der Erkenntniss nnd zugleich für das Dasein Gottes erreicht zn haben, aus dem dann als Folgesätze das selbstständige Bestehen und die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein der äusseren Dinge, so weit sie klar und deutlich erkannt werden, sich ergeben, womit das Werk abschliesst.

Es ist merkwürdig, dass, wenn man später auch diese Beweise des Descartes verlassen hat, man doch bis auf den heutigen Tag so ziemlich in allen Systemen bei der von Descartes aufgestellten Ansicht verblieben ist, dass die Fundamente der Erkenntniss bewiesen werden können und müssen. Man hat nur in der Art der Beweise gewechselt, aber die Beweise hat man immer nicht blos für möglich, sondern auch für die erste Pflicht der Philosophie gehalten; gerade darauf ruht der Stolz der Philosophen. Nur einzelne Denker, wie Hume in England und Jacobi in Deutschland, machen eine Ausnahme, die aber wenig beachtet worden.

Es ist indess nöthig, dass man endlich anerkenne, diese Fundamente seien nicht zn beweisen, und dass Alles, was man dafür beibringt, ein hohes Gerede und ein schwächliches Spinngewebe ist, was zerreisst, so wie man es begreift. Vom Wissen giebt es keinen be-

weisbaren Uebergang zum Sein. Hier kann man nur der Nothwendigkeit sich fügen, die in der Seele dem Wahrnehmen von Natur angeheftet ist. Anstatt hier mit vergeblichen Beweisen sich zu mühen, sollte jedes System lieber die von ihm anerkannten Fundamente der Erkenntniss in voller Reinheit und Bestimmtheit voranstellen und im Fortgang seiner Darstellung mit Strenge und Ausdauer daran festhalten. Dies würde die philosophischen Untersuchungen ausserordentlich vereinfachen, während jetzt die meisten davon ganz absehen und von dem Allerverschiedensten im Laufe der Darstellung als Beweismittel Gebrauch machen, je nachdem es ihnen passt. Man trägt selbst kein Bedenken, die Moral herbeizuziehen, wo die anderen Beweismittel versagen; man appellirt alsdann an das sittliche Gefühl und meint gerade damit sich auf den höchsten Standpunkt zu erheben. Leider hat sogar Fichte hierfür ein beklagenswerthes Beispiel gegeben, dem Chalybäus und viele Andere gefolgt sind. Schon bei Kant tritt diese Richtung hervor; man sehe Bd. VIII. 57. Was ist dies anders als ein Rückfall in das Mittelalter; da stützte man die Wahrheit auf die Religion, in der Gegenwart auf die Moral; für die Philosophie ist aber die eine Stütze so schwach wie die andere.

Kehren wir zu Descartes zurück, so sehen wir diesen grossen Geist sich hier an dieser Unmöglichkeit abmühen, die Fundamente der Erkenntniss zu beweisen. Es macht einen peinlichen Eindruck, wenn man sieht, wie dieser Mann ernstlich dagegen ankämpft und alle Mittel versucht, welche der Scharfsinn und die Schulweisheit auffinden können, um die Aufgabe zu lösen. Selbst die Begriffe von Substanz, von formaler und objektiver Realität und Anderes holt er aus der scholastischen Rüstkammer herbei, die er sonst so gern sich vom Leibe hält, nur um sein Ziel zu erreichen; und doch sehen wir diesen tiefen Denker sich dabei nur in einem Zirkel drehen, aus dem er trotz aller Anstrengung nicht herauskommt. So hat dies Werk von Descartes hauptsächlich einen nur negativen Werth dadurch, dass die Vergeblichkeit des von einem so tiefen Denker begonnenen Unternehmens die Unmöglichkeit der Aufgabe von Neuem bestätigt.

Vier Jahre nach diesem Werke veröffentlichte Descartes

seine „Prinzipien der Philosophie“. In dem ersten Theile derselben giebt er eine Darstellung der Prinzipien der Erkenntniss und wiederholt da die hier in freier und lebendigen Darstellung gebotenen Gedanken nach einer strengeren synthetischen Methode. Diese Prinzipien, welche hier als die dritte Abtheiluug der philosophischen Werke von Descartes folgen werden, bieten deshalb Anlass zu einer interessanten Vergleichnng des Inhaltes beider Werke; eines wird durch das andere ergänzt. Indem aber Descartes in diesen „Prinzipien der Philosophie“ demnächst anf das Gebiet der Natur übergeht, betritt er damit die wahre Domäne seines Geistes; erst hier findet er Gelegenheit, den Scharfsinn, die Kombinationsgabe und die Umsicht glänzen zu lassen, mit denen er an die hier auftretenden Probleme der Entstehung der Welt und der Elemente der Erde herantritt. Seine tiefen Kenntnisse in der Mathematik nnd Mechanik zeigen sich hier in glänzender Weise, und wenn auch das physikalische System des Descartes von Newton überholt und durch die Aufstellung der allgemeinen Gravitation antiquirt worden ist, so bleiben doch gegen diese anziehende Kraft des Stoffes so viele philosophische Bedenken, die auch Newton anerkennt, dass noch heute das System des Descartes, welcher die Welt ohne solche in die Ferne wirkenden Kräfte zu konstruiren versuchte, von hohem Interesse ist, und Vieles davon noch heute seine Gültigkeit hat. Ein Versuch, dieses Ziel in anderer Weise zu erreichen, ist von dem Herausgeber in dem Aufsatz 5 seiner Schrift: „Zeitfragen nnd Abenteuer“ (1881 bei J. J. Weber in Leipzig) gemacht worden.

Es kann deshalb nur gerathen werden, dem Studinm der „Meditationen“ das der „Prinzipien der Philosophie“ unmittelbar folgen zu lassen. Insbesondere wird darans erhellen, dass die grössten Verdienste des Descartes um den Fortschritt der menschlichen Erkenntniss nicht in den Meditationen zu suchen sind, wie man bisher gemeint, sondern in den besonderen Wissenschaften der Mathematik, Mechanik und Physik. Während in den höheren Gebieten der Philosophie Descartes sich noch nicht aus dem Netz der scholastischen Begriffe zu befreien vermochte, während hier sein Denken durch seinen christlichen Glauben theils gehemmt, theils auf falsche Wege geführt wurde, tritt dagegen in den Gebieten jener besonderen Wissenschaften

die Kraft seines Geistes in voller Freiheit hervor und erreicht Resultate, die für die Philosophie der Natur noch gegenwärtig von der höchsten Bedeutung sind. Wer die Schwierigkeiten kennt, in welche die moderne Naturwissenschaft in ihren obersten Begriffen sich verwickelt, Schwierigkeiten, die bis zu Widersprüchen fortschreiten, der wird noch heute sich achtungsvoll verneigen vor der Einfachheit der Begriffe, mit denen Descartes an diese Aufgaben getreten ist; ja es ist nicht vorauszusehen, wie weit die moderne Physik in ihren höchsten Begriffen sich denen des Descartes wieder nähern wird, wenn das grosse Problem der Gegenwart, die Zurückführung des Lichtes, der Wärme, der magnetischen und elektrischen Erscheinungen auf ein Prinzip, mit den bisherigen Begriffen nicht gelingen sollte.

Anhang.[76]

Die auf geometrische Art geordneten Gründe, welche das Dasein Gottes und den Unterschied der Seele von ihrem Körper beweisen.

Definitionen.

1. Unter dem Namen Denken befasse ich Alles, was so in uns ist, dass wir dessen uns unmittelbar bewusst sind. Deshalb ist jedes Wollen, Einsehen, bildliche Vor-

---

[76]) In der zweiten Reihe von Entgegnungen, welche in Folge der Aufforderung des Descartes ihm gegen seine Untersuchungen zugingen, wird am Schlusse der Wunsch ausgesprochen, er möge die Hauptsätze seines Werkes in eine geometrische Form kleiden, wo mit Definitionen, Axiomen und Postulaten begonnen und daraus das Folgende in einzelnen Lehrsätzen in geometrischer Art bewiesen werde.

Descartes antwortet darauf wörtlich:

„Auf Ihren Rath zu einer geometrischen Behandlung, damit der Leser den Inhalt mit einem Blick überschauen könne, erwidere ich, dass ich dies schon früher gewollt habe und auch jetzt noch in der folgenden Weise beabsichtige.

„Ich unterscheide nämlich in der geometrischen Methode zweierlei: die Ordnung und die Art des Beweisens.

„Die Ordnung besteht lediglich darin, dass das Vor-

stellen und sinnliche Wahrnehmen ein Denken. Ich habe

---

gehende ohne das Spätere verständlich sei, und dass das Spätere so geordnet sei, dass der Beweis sich lediglich auf das Vorgehende stütze. Diese Ordnung habe ich bereits nach Möglichkeit in meinen Meditationen einzuhalten gesucht. Deshalb habe ich nicht schon in der zweiten, sondern erst in der sechsten den Unterschied zwischen Seele und Körper behandelt, und deshalb habe ich in der ganzen Abhandlung Vieles nicht berührt, weil es weitere vorausgehende Erklärungen erfordert haben würde."

„Die Beweise sind zwiefach, entweder geschehen sie analytisch durch Auflösung oder synthetisch durch Verbindung.

„Die Analyse zeigt den richtigen Weg, auf dem eine Sache methodisch gefunden worden ist; sie zeigt, wie die Wirkungen von den Ursachen abhängen. Folgt der Leser ihr aufmerksam und übersieht er nichts, so versteht er die Sache nach diesem Beweise so vollständig, und sie ist dann so genau sein Eigenthum, als wenn er sie selbst entdeckt hätte. Aber eigensinnige oder unaufmerksame Leser lassen sich damit schwer überzeugen; denn wenn der geringste Punkt ausgelassen wird, tritt die Nothwendigkeit der Schlussfolgerung nicht hervor. Auch pflegt man selbstverständliche Dinge nicht in dieser Weise zu behandeln, obgleich gerade diese die meiste Aufmerksamkeit verdienen.

„Dagegen zeigt die Synthese auf dem entgegengesetzten Wege in Prüfung der Ursachen nach ihren Wirkungen, obgleich ihre Beweise auch oft von den Ursachen zu den Wirkungen gehen, deutlich, was ihre Folgerungen enthalten. Sie braucht eine lange Reihe von Definitionen, Postulaten, Axiomen, Lehrsätzen und Aufgaben, und wird eine Folgerung bestritten, so zeigt sie, wie sie aus dem Vorgehenden sich ergiebt. Dadurch erzwingt sie sich selbst bei einem hartnäckigen und eigensinnigen Leser dessen Zustimmung; aber sie befriedigt nicht so wie die Analyse, da sie nicht den Weg zeigt, auf dem die Sache gefunden worden ist.

„Die alten Geometer pflegten sich nur der Synthese in ihren Schriften zu bedienen; sie kannten wohl die

„nnmittelbar“ beigefügt, um das ausznschliessen, was erst

Analyse, aber wahrscheinlich stellten sie sie so hoch, dass sie sie wie ein Geheimniss für sich behielten.“

„Ich habe in meinen Meditationen nnr den analytischen Weg gewählt, weil ich ihn znr Belehrnng für geeigneter halte. Die Synthese, welche Sie von mir wünschen, kann zwar in der Geometrie der Analyse zweckmässig folgen, aber für metaphysische Gegenstände eignet sie sich überhanpt weniger. Denn die ersten Begriffe, von denen die Beweise der geometrischen Lehrsätze ausgehen, sind sinnlicher Natur nnd werden daher leicht verstanden. Die Schwierigkeiten liegen hier nur in der richtigen Ableitung der Folgen; dies vermag Jedermann selbst bei wenig Aufmerksamkeit, wenn er nur das Vorhergehende sich gegenwärtig hält, nnd dies erreicht sich leicht, wenn man ebensoviel Lehrsätze wie Gegenstände in der gestellten Frage unterscheidet. Dann kann man jeden besonders betrachten und sich später auf sie beziehen, wo es daranf ankommt. Dagegen besteht in der Metaphysik die Hauptschwierigkeit in der klaren und dentlichen Auffassung der obersten Begriffe. Ihrer Natnr nach sind sie zwar ebenso klar, vielleicht noch klarer als die geometrischen; allein sie scheinen leicht unverträglich mit den Vorurtheilen, die sich auf die sinnliche Wahrnehmung stützen, und an die man von Kindheit ab sich gewöhnt hat. Deshalb verlangt ihr Verständniss grössere Anfmerksamkeit und eine Loslösung des Geistes von dem Verkehr mit den Sinnen; nnd in ihrer abgesonderten Behandlung werden sie von starrsinnigen Lesern leicht nicht anerkannt. Ich habe deshalb Untersnchungen und keine Disputationen nnd Streitfragen veröffentlicht, wie sonst die Philosophen pflegen; anch keine Lehrsätze oder Probleme, wie dies in der Geometrie geschieht; ich wollte damit zeigen, dass ich nnr für Leser geschrieben habe, die mit mir erst nachzndenken und die Dinge aufmerksam zn betrachten bereit sind. Schon die Vorbereitungen für die Bekämpfung der Wahrheit erschweren deren Verständniss, da der Geist dadurch von den Gründen abgelenkt wird, die sie stützen, und dagegen nach solchen sncht, die sie zerstören.“

daraus folgt. So hat die willkürliche Bewegung zwar das

„Um indess Ihnen zu beweisen, wie hoch ich Ihren Rath schätze, will ich versuchen, nach Art der Synthese der Geometer einen Abriss der Hauptgründe für das Dasein Gottes und den Unterschied zwischen Seele und Körper hier zu geben. Vielleicht hilft dies die Aufmerksamkeit der Leser unterstützen."

So weit die Worte von Descartes. Er lässt nun diesen Abriss gleich folgen, und bei der Wichtigkeit der Sache schien es gerathen, auch von diesem Abriss hier eine Uebersetzung folgen zu lassen, zumal man ihn als den Vorläufer der geometrischen Methode ansehen kann, die zwei Jahrzehende darauf Spinoza für die Philosophie überhaupt in seiner Ethik zur Anwendung brachte.

Beiläufig sei nur zu der hier berührten analytischen und synthetischen Methode noch bemerkt, dass Descartes hier sich nicht klar genug ist. Die Analyse ist einfach nichts Anderes, als das trennende Denken, und die Synthese nichts Anderes als das verbindende Denken, wie es Bd. I. 12. 24 dargelegt worden. In dieser Auffassung sind beide Begriffe völlig klar und bestimmt; es erhellt aber auch daraus, dass jede wissenschaftliche Darstellung beide Arten des Denkens bedarf; denn die höchsten Begriffe, mit denen die synthetische Methode beginnt, müssen zuvor durch trennendes Denken aus der Erfahrung gewonnen worden sein; ohnedem würden sie ganz unverständlich bleiben. Der entgegengesetzte Schein entspringt nur daraus, dass diese vorgängige Wahrnehmung und deren Analyse in die Darstellung nicht aufgenommen, sondern als in der Lebenserfahrung bereits geschehen vorausgesetzt wird. Umgekehrt kann die mit dem Einzelnen und Konkreten beginnende analytische Methode der Synthese nicht entbehren, insofern bei ihrer Aussonderung der niederen und höheren Begriffe immer deren Zusammenhang und die sie zu dem Einzelnen einenden Formen gegenwärtig sein müssen, wenn diese Begriffe verständlich bleiben und nicht zu einem wüsten Haufen von Denkbestimmungen sich gestalten sollen. Auch hier kommt der Schein der fehlenden Synthese nur davon, dass man diesen Zusammenhang und diese einenden Formen

Denken zu ihrem Ausgangspunkte, aber ist nicht selbst ein Denken. [77])

---

als selbstverständlich voraussetzt und in die Darstellung nicht mit aufnimmt.

Dies Alles bezieht sich indess nur auf die Darstellung einer bereits vorhandenen Wissenschaft. Ganz anders verhält es sich aber mit ihrem Fortschritt, d. h. mit der Auffindung neuer sie bereichernder Begriffe und Gesetze. Es ist ein Fehler des Descartes, dass er Beides vermengt; dadurch allein ist seine Darstellung dunkel geworden; denn was er von der Analyse sagt, passt nur für die Auffindung neuer Gesetze, während seine Angaben für die Synthese sich nur auf die Darstellung des bereits Bekannten beziehen. Für diese Auffindung neuer Gesetze und Begriffe hilft weder die Analyse noch die Synthese in dieser abstrakten Weise, sondern deren Auffindung ist lediglich Sache der Konzeption, die zunächst als Hypothese oder Voraussetzung auftritt. Tausende behandeln eine Frage bald synthetisch, bald analytisch, ohne das Neue zu erreichen, bis plötzlich der Gedanke in der Seele eines Forschers hindurchbricht. Noch vor wenig Jahren suchte man lange nach der Regel, welche die Richtung des elektrischen Stromes mit der Richtung des von ihm umflossenen Magneten verbindet, bis Ampère sie plötzlich als eine höchst einfache entdeckte, und so ist es mit allen Fortschritten der Wissenschaft. Trennendes und verbindendes Denken müssen hier im engsten Bunde stehen, in einander greifen; ein Tasten und Versuchen muss nebenher laufen, bis in diesem Suchen man plötzlich auf den rechten Fleck trifft, und das Gesetz nun in seiner Reinheit und Einfachheit vor der Seele steht. Diese Konzeptionen sind indess Sache des wissenschaftlichen Genies und lassen sich durch Belehrung nicht mittheilen; deshalb gehört das Weitere nicht hierher, sondern in die Psychologie.

[77]) Man darf diesen Satz nicht als eine Definition des Denkens nehmen, wo es mit dem, was in der Psychologie als Denken bezeichnet wird, etwas sehr von dem hier Gesagten Verschiedenes ist. Descartes giebt hier nur eine Erklärung über das, was er unter Denken versteht. Diese Erklärung bestätigt das in Erl. 12 und 13 Gesagte.

2. Vorstellung nenne ich jene Form irgend eines Gedankens, durch deren unmittelbare Erfassung ich dieses Gedankens selbst bewusst bin. So kann ich nichts mit Worten ausdrücken, wenn ich nämlich weiss, was ich spreche, ohne dass nicht daraus offenbar erhellt, dass eine Vorstellung von dem, was jene Worte bezeichnen, in mir ist. Deshalb nenne ich nicht blos die in der Phantasie eingezeichneten Bilder Vorstellungen; ja ich nenne sie keineswegs Vorstellungen, soweit sie nur in der körperlichen Phantasie, d. h. in einem Theile des Gehirns eingezeichnet sind, sondern nur soweit sie die auf diesen Theil des Gehirns gerichtete Seele selbst unterrichten. [78])

3. Unter „gegenständlicher (objektiver) Realität der Vorstellung" verstehe ich das Sein des durch die Vorstellung dargestellten Dinges, sofern dieses Sein in der Vorstellung ist. In diesem Sinne kann auch von einer gegenständlichen Vollkommenheit und von einem gegenständlichen Kunstwerk u. s. w. gesprochen werden. Denn Alles, was wir wahrnehmen, als in den Gegenständen der Vorstellungen befindlich, das ist in deren Vorstellungen „gegenständlich".

4. Man sagt, dass dies „formal" in den Gegenständen der Vorstellungen ist, wenn es so in denselben ist, wie wir es erfassen; und dass es in „höherem Maasse" darin ist, wenn es zwar nicht in gleicher Art, aber doch in dem Grade darin ist, dass es die Stelle jenes vertreten kann. [79])

---

[78]) Dieser Paragraph ist für die Bedeutung des Wortes „*idea*" wichtig; es erhellt daraus, dass es bedenklich ist, dasselbe mit dem Worte „Idee" im Deutschen wiederzugeben, da dieses Wort seit Kant und Hegel eine auf die höheren Begriffe eingeschränkte Bedeutung erhalten hat. Der Schluss des Paragraphen hängt mit der Hypothese von Descartes zusammen, wonach die Zirbeldrüse und die Lebensgeister den Verkehr zwischen Körper und Seele vermitteln.

[79]) Hier giebt Descartes selbst die Definitionen zu diesen in den Meditationen oft vorkommenden technischen Ausdrücken der *Realitas formalis, eminens* und *objectiva* (gegenständlich). Ihr Verständniss wird durch die Son-

5. Jedes Ding, dem unmittelbar, wie dem Snbjekte, etwas innewohnt, oder durch das etwas besteht, was wir wahrnehmen, d. h. eine Eigenschaft oder Beschaffenheit oder ein Attribut, dessen reale Vorstellung in nns ist, heisst Substanz. Denn wir haben von der Substanz im strengen Sinn keine andere Vorstellung, als dass es ein Ding ist, in welchem formal oder in höherem Maasse (*eminenter*) das besteht, was wir wahrnehmen, oder was gegenständlich in einer nnserer Vorstellungen ist. Denn das natürliche Licht lehrt, dass das Nichts kein reales Attribut haben kann. [80])

6. Die Substanz, welcher unmittelbar das Denken einwohnt, ist die Seele. Ich branche hier das Wort Seele (*mens*) statt des Wortes Lebensprinzip (*anima*), weil dieses zweideutig ist und oft für körperliche Dinge gebraucht wird. [81])

---

dernng des Inhaltes von der Form, wie sie der Realismus beim Sein nnd Wissen lehrt, sehr erleichtert. Der Inhalt eines Gegenstandes ist danach im Sein wie in dem Wissen derselbe, ja identisch; Gegenstand und Vorstellung sind nur dnrch die Form unterschieden, welche im Gegenstande die Seinsform, in der Vorstellung die Wissensform ist. Die *Realitas formalis* ist sonach der Inhalt in dem Seienden, die *Realitas objectiva* derselbe Inhalt in dessen Vorstellung; deshalb braucht schon die Scholastik für diesen Inhalt im Sein und Wissen nnr ein Wort. Das *eminenter* hängt mit theologischen Anffassungen zusammen. Indem man das Erkennen unter den Begriff der Kausalität stellte, so dass die Vorstellnng als die Wirkung des Gegenstandes, als Ursache, galt, schien diese Identität der *Realitas* bei der Erkenntniss Gottes durch den Menschen bedenklich; deshalb erfand man, nm dem auszuweichen, noch eine formale *Realitas,* die über den Inhalt der Vorstellung hinansragte, und nannte sie *Realitas eminens.*

[80]) Diese Definition der Substanz zeigt deutlich, das sie nur eine Beziehungsform ohne Seinsinhalt ist. Sie stimmt ganz mit der Bd. I. 47 gegebenen.

[81]) Dieser Unterschied von *mens* und *anima* kommt von Aristoteles, der zwischen νοος und ψυχη unter-

7. Die Snbstanz, welche das nnmittelbare Subjekt der räumlichen Ausdehnung und der Accidenzen ist, welche die Ansdehnung voraussetzen, wie Gestalt, Länge, Ortsbewegung, heisst Körper. Ob das, was Seele und Körper heisst, eine Snbstanz ist oder zwei verschiedene, wird später untersucht werden.

8. Die Substanz, welche wir als höchst vollkommen erkennen, und in der wir nichts vorstellen, was einen Mangel oder eine Schranke der Vollkommenheit enthält, heisst Gott.

9. Wenn wir sagen, dass etwas in der Natur oder in dem Begriffe eines Dinges enthalten sei, so heisst dies so viel, als dass dies von dem Dinge wahr sei oder von ihm bejaht werden könne.

10. Zwei Snbstanzen heissen wirklich nnterschieden, wenn jede von ihnen ohne die andere bestehen kann.

Heische-Sätze (Postulate). [82])

Ich verlange zuerst, dass die Leser inne werden, wie hinfällig die Gründe sind, aus denen sie bisher den Sinnen vertrant haben, und wie nnsicher die Urtheile, die sie darauf gegründet haben. Sie mögen dies so lange und so oft bei sich bedenken, bis sie sich endlich gewöhnen, den Sinnen nicht mehr zu sehr zn vertrauen. Denn ich halte dies für nöthig, um in metaphysischen Dingen die Gewissheit zu erlangen.

Zweitens mögen sie die Seele selbst nnd alle ihre

---

scheidet. Letztere sind bei Descartes die Lebensgeister, welche die Bewegung des Körpers und die Empfindung vermitteln. Der νοος umfasst dagegen das Denken und ist, als thätiger, allein unsterblich.

[82]) Die Postulate (Heische-Sätze) sind Forderungen oder Anfgaben, deren Erfüllnng selbstverständlich ist und sich von selbst macht, im Unterschied von den Aufgaben, zn deren Lösnng der Verstand erst die Mittel anfzusnchen hat. Die Postulate entsprechen den Axiomen, und die Aufgaben den Lehrsätzen; die Axiome sind synthetische Sätze, die selbstverständlich sind; die Lehrsätze bedürfen dagegen der Beweise.

Attribute betrachten, die sie, wie sie bemerken werden, nicht in Zweifel ziehen können, auch wenn sie Alles das für falsch halten, was sie jemals durch ihre Sinne empfangen haben. Auch mögen sie nicht eher in dieser Betrachtung nachlassen, bis sie sich geübt haben, die Seele klar aufzufassen und für leichter erkennbar als alle körperliche Dinge einzusehen.

Drittens mögen sie die selbstverständlichen Sätze, die sie in sich antreffen, wie: dass etwas nicht zugleich sein und nicht sein könne; dass das Nichts nicht die wirkende Ursache eines Dinges sein könne, und Aehnliches, sorgsam bei sich erwägen und so jene von der Natur ihnen gegebene Klarheit des Verstandes, welche durch die Sinneswahrnehmungen stark gestört und verdunkelt zu werden pflegt, durch Uebung wieder reinigen und von letzteren befreien. Auf diese Weise wird ihnen die Wahrheit der folgenden Grundsätze leicht einleuchten. [83])

Viertens mögen sie die Vorstellungen jener Naturen, welche eine Verbindung vieler Attribute enthalten, prüfen; dahin gehört die Natur des Dreiecks, des Vierecks und anderer Figuren; ebenso die Natur der Seele, die Natur des Körpers und vor Allem die Natur Gottes oder des vollkommensten Wesens. Mögen sie bedenken, dass Alles, was man als darin enthalten erkennt, wahrhaft von ihnen ausgesagt werden kann. So enthält die Natur des Dreiecks, dass dessen drei Winkel zwei rechten gleich sind, und die Natur des Körpers oder der ausgedehnten Sache die Theilbarkeit (denn man kann keine ausgedehnte Sache sich so klein vorstellen, dass man sie nicht, wenigstens in Gedanken, noch weiter theilen könnte), und deshalb kann man als wahr behaupten, dass die drei Winkel

---

[83]) Diese selbstverständlichen Sätze werden auch in den Meditationen mehrmals erwähnt. Sie werden zu den ewigen Wahrheiten gerechnet, aus denen dann Spinoza das Wesen Gottes bestehen lässt. Näher betrachtet, laufen all diese Sätze auf die Beziehungsformen und auf den Satz des Widerspruchs (II. Fundamentalsätze, Bd. I. 68) hinaus und sind deshalb für die Erkenntniss des Seienden, ehe nicht die Wahrnehmung den Inhalt beschafft hat, ohne Werth.

jedes Dreiecks zwei rechten gleich seien, und dass alle Körper theilbar seien. [84])

Fünftens mögen sie lange und viel in der Betrachtung des vollkommensten Wesens verweilen und unter Anderem auch bedenken, dass die Vorstellung aller übrigen Naturen das Dasein nur als ein mögliches, die Vorstellung Gottes aber das Dasein nicht blos als ein mögliches, sondern als ein nothwendiges enthält. Daraus allein werden sie ohne weitere Ausführung Gottes Dasein erkennen, nnd es wird ihnen so selbstverständlich sein, wie dass die Zahl Zwei eine gleiche und die Zahl Drei eine ungleiche ist, nnd Aehnliches. Denn solche Sätze sind für Manche selbstverständlich, während Andere sie nnr nach längerem Ueberdenken einsehen.

Sechstens mögen sie die Beispiele der klaren und deutlichen Erkenntniss, so wie der dunkelen und verworrenen erwägen, die ich in meinen Untersuchungen angeführt habe, und so sich gewöhnen, das klar Erkannte von dem Dunkeln zu unterscheiden. Denn dies lernt sich leichter durch Beispiele als durch Regeln, und ich glaube, dort alle dazu gehörenden Beispiele entweder beigebracht oder wenigstens berührt zu haben.

---

[84]) Hier sind sehr verschiedene Dinge zusammengeworfen. Die geometrischen Lehrsätze beruhen auf der Wahrnehmung, Beobachtung und Indnktion (Bd. I. 79 und Bd. III. 91), und sie haben es deshalb mit Seiendem zu thun. Dagegen ist die Theilbarkeit eine Beziehungsform, die zu der des Ganzen und der Theile gehört. Vermöge der Natur der Beziehungen können sie auf Alles angewendet werden; deshalb kann der Theil immer wieder als Ganzes behandelt und so von Neuem als Theile enthaltend aufgefasst werden, ähnlich wie jede Wirkung auch wieder als Ursache aufgefasst werden kann. Mit diesem Spiel der Beziehungen lässt sich deshalb über die Natur des Seienden und folglich auch der Körper nichts ausmachen. Deshalb kann es sehr wohl sein, dass die Theilbarkeit für die Körper und selbst für den Raum ein Ende hat, wenn wir auch bei dem leeren Raum uns dasselbe nicht vorstellen können; das Nähere ist zu den Antinomien Kant's ausgeführt, Bd. III. 66.

Siebentens endlich mögen sie bedenken, dass sie niemals in dem klar Erkannten eine Unwahrheit angetroffen haben, und umgekehrt in dem dunkel Erkannten nur zufällig eine Wahrheit gefunden haben, und dass es somit der Vernunft widerstreitet, wegen blosser Vorurtheile der Sinne oder wegen Hypothesen über unbekannte Dinge das von dem Verstande klar und deutlich Erfasste in Zweifel zu ziehen.

Wenn sie so verfahren, werden sie die nun folgenden Sätze als wahr und unzweifelhaft annehmen, obgleich allerdings die meisten davon besser gefasst und mehr als Lehrsätze als als selbstverständliche Sätze hätten aufgestellt werden sollen, wenn ich hätte genauer sein wollen. [85])

Grundsätze (Axiome) oder Gemein-Begriffe.

1. Es giebt keine Sache, von der man nicht fragen kann, was die Ursache ihres Daseins ist. Denn selbst bei Gott kann man das fragen, nicht weil er seine Ursache zu seinem Dasein bedürfte, sondern weil die Unendlichkeit seiner Natur die Ursache oder der Grund ist, weshalb er keiner Ursache zu seinem Dasein bedarf. [86])

---

[85]) Diese hier aufgestellten sieben Postulate sind, wie der Leser leicht bemerken wird, gar sehr von denen verschieden, welche man in der Geometrie Postulate zu nennen pflegt, z. B. das: zwei Punkte durch eine Linie zu verbinden, oder um einen Punkt einen Kreis zu beschreiben u. s. w. Diese Postulate hier erfordern theils ein bereits in philosophischen Begriffen geübtes Denken, theils enthalten sie wichtige Sätze, die erst des Beweises bedürfen (z. B. das Postulat 5). Schon hieraus erhellt, wie unausführbar die Forderung ist, die Philosophie in geometrischer Weise darzustellen.

[86]) Auch hier wird die Beziehungsform der Ursachlichkeit in falscher Weise als ein Seiendes behandelt und nur dadurch der angebliche Grundsatz erreicht, dass jedes Daseiende eine Ursache haben müsse. Dazu ist aber nicht der mindeste Grund vorhanden. Erst wenn ich ein Seiendes als eine Wirkung nehme, entsteht die Nothwendig-

2. Die gegenwärtige Zeit hängt nicht von der vorhergegangenen ab; deshalb bedarf es keiner geringeren Ursache zur Erhaltung einer Sache als zu ihrer ersten Hervorbringung. [87])

---

keit, eine Ursache dazu zu suchen. Im Sein zeigt die Beobachtung allerdings vielfach eine regelmässige Verknüpfung des Einen mit dem Andern; allein dies ist noch keine Erzeugung des Einen aus dem Andern, und ebensowenig ergeben solche vielen Fälle einen Schluss auf die wahre Allgemeinheit der Kausalität. Die Scholastiker, denen dieser Satz entlehnt ist, machen selbst bei Gott eine Ausnahme, und die sie rechtfertigende Unendlichkeit ist nur ein anderes Wort für die Negation der Ursache.

[87]) Auch dieser Satz hat nur als Beziehungsform eine Wahrheit; aber für die Natur des Seienden kann daraus nichts abgeleitet werden. Als Beziehungsform kann aber der Satz das Entgegengesetzte gleich gut ausdrücken, so wie jede Ursache auch eine Wirkung ist, und umgekehrt. Bleibt man bei dem zu 1. aufgestellten Satz, dass jedes Seiende eine Ursache haben müsse, so kommt es darauf an, was als ein solches besonders Seiende anzusehen ist. Lege ich das Gewicht hierbei auf den Unterschied der Zeit, so ist das Seiende in jedem Zeittheilchen ein Besonderes, das seine besondere Ursache fordert; dann ist der hier aufgestellte Satz gerechtfertigt, aber die Veränderung in den Eigenschaften braucht dann keine Ursache; sie ist dann blos das Erlöschen eines Seins, was sich nun von selbst macht, wenn die Erhaltung eine besondere Ursache fordert. Lege ich aber das Gewicht in die Unterschiede der Eigenschaften und Zustände, so ist die Fortdauer ohne Veränderung nichts Besonderes, nichts Neues; also braucht sie auch keine neue Ursache, und der obige Satz ist falsch; dagegen braucht nun die Veränderung in den Eigenschaften und Zuständen eine neue Ursache. So zeigt sich, dass die Beziehungsform der Kausalität zu dem Entgegengesetzten führt, je nachdem ich den Begriff des Besonderen oder Neuen bilde.

Die scholastische Metaphysik hat beide Sätze: 1) das Bestehende bedarf zu seiner Veränderung einer Ursache, und 2) das Bestehende bedarf zu seiner Fort-

3. Keine wirklich bestehende Sache und Vollkommenheit einer Sache kann das Nichts oder eine nicht seiende Sache zur Ursache ihres Daseins haben. [88])

4. Alles, was an Realität oder Vollkommenheit in einer Sache ist, ist formal oder in höherem Maasse (*eminenter*) in dessen erster und zureichender Ursache. [89])

---

dauer eine Ursache. Eins hebt das Andere auf. In der Regel hält man sich an den ersten Satz, der auch in der modernen Physik und Mechanik unter dem Namen der Trägheit anerkannt ist; aber um die religiöse Lehre von der Erhaltung der Welt durch Gott zu rechtfertigen, holte man daneben den zweiten Satz herbei. Auch Descartes benutzt in seinen „Prinzipien der Philosophie" den ersten Satz zur Begründung der Gesetze der Mechanik. Dass beide Sätze einander widersprechen, bemerkte man entweder nicht, oder man suchte sich durch spitzfindige Unterscheidungen zu helfen.

Dass der erste Satz innerhalb der Mechanik und Dynamik auch im Sein gilt, kann nur aus der Erfahrung entlehnt werden; es könnte recht gut auch anders sein, z. B. dass die Bewegung allmählich von selbst erlöschte. Nur weil die Beobachtung das Gegentheil fordert, ist man zunächst durch Induktion auf den ersten Satz gekommen, und erst später hat die Philosophie sich dessen bemächtigt und gemeint, er könne a priori bewiesen werden, was aber, wie gezeigt, eine von den vielen Täuschungen ist, die aus der Verkennung der Natur der Beziehungsformen entspringen.

[88]) Dieser Satz widerspricht, wie schon Hegel geltend gemacht hat, dem Begriff des Werdens, in welchem liegt, dass das Seiende von Nichts beginnt. Der Satz, wie ihn Descartes hier bietet, ist eine Folge des Satzes 1, dass Alles eine Ursache haben müsse; in dieser Fassung erscheint der Satz nur als derselbe in verneinender Form. Indem jedoch das Werden wirklich ist, widerlegt es damit auch den Satz zu 1, dass Alles eine Ursache haben müsse.

[89]) Auch dieser Satz ruht nur auf Beziehungsformen. Indem man das Werden nicht anerkennt, muss die Ursache schon das enthalten, was in der Wirkung zum Vorschein kommt; denn sonst würde es aus Nichts; gegen Axiom 4.

5. Hieraus folgt auch, dass die gegenständliche Realität unserer Vorstellungen eine Ursache verlangt, in welcher diese Realität nicht blos gegenständlich, sondern formal oder in höherem Maasse enthalten ist. Man halte fest, dass dieser Grundsatz so nothwendig anzunehmen ist, dass von ihm allein die Erkenntniss aller sinnlichen wie unsinnlichen Dinge abhängt. Woher wissen wir z. B., dass ein Himmel ist? Etwa weil wir ihn sehen? Aber dieses Sehen trifft die Seele nur als Vorstellung; ich sage, als eine der Seele innewohnende Vorstellung, und nicht als ein Bild, was in der Phantasie abgezeichnet ist. Und von dieser Vorstellung kann man nur schliessen, dass der Himmel besteht, weil jede Vorstellung für ihre gegenständliche Realität eine wirklich bestehende zur Ursache haben muss, für welche Ursache wir den Himmel selbst annehmen, und dasselbe gilt für alles Andere. [90])

Indem man so schon den Inhalt der Wirkung in die Ursache verlegte, hatte man sich zwar von der Schwierigkeit des Werdens und Entstehens befreit; die Wirkung war nun nicht erst geworden, sondern schon vorher gewesen. Allein man verlor damit offenbar den Unterschied zwischen Ursache und Wirkung, der doch unentbehrlich ist, wenn nicht die ganze Kausalität in den Brei eines völligen Einerlei versinken soll. — Nach realistischer Auffassung besteht im Sein nur die zeitliche Folge des Einen auf das Andere, welche nach den Beobachtungen sich bei vielen Vorgängen in der Natur als eine regelmässige darstellt. Aber etwas Weiteres oder Mehreres ist im Sein nicht wahrzunehmen. Will nun der Verstand sich dabei nicht beruhigen, so bleibt ihm nichts übrig, als die Beziehungsformen der Erzeugung oder der Identität herbeizuholen und damit diese Folge zu einer Kausalität zu erheben oder zu einer Einerleiheit herabzudrücken. Beides hat die Philosophie gethan und glaubt damit das Geheimniss gelöst zu haben, während dies doch nur Spinneweben des eigenen Denkens sind, die sie damit dem Wahrgenommenen überzieht.

[90]) Hier wird aus dem Axiom 4 das wirkliche Sein der wahrgenommenen Dinge bewiesen. Selbst wenn man Axiom 4 zugiebt, kann dieser Beweis nur gelingen, wenn

6. Es giebt verschiedene Grade der Realität oder des Seins. Denn die Substanz enthält mehr Realität als das Accidenz oder der Zustand, nnd eine unendliche Substanz mehr als eine endliche. Deshalb ist auch mehr gegenständliche Realität in der Vorstellung der Substanz als in der des Accidenz, und mehr in einer unendlichen als endlichen Substanz. [91])

7. Der Wille eines denkenden Wesens bestimmt sich zwar willkürlich und freiwillig (denn dies gehört zu dem Wesen des Willens), aber dennoch untrüglich zu dem ihm als gut Bekannten. Wenn es daher Vollkommenheiten kennen lernt, die ihm fehlen, so wird es sich sofort dieselben geben, wenn sie in seiner Macht sind. [92])

---

man den Inhalt der Vorstellung als gegenständlich nimmt und dem Inhalte als wirklichen (*formaliter* oder *eminenter*) gegenüberstellt. Aber in dieser Unterscheidung ist dann schon das *Thema probandum* vorausgenommen; der Beweis dreht sich also im Zirkel.

[91]) Die Realität oder das Sein ist keiner Steigerung fähig; sie hat wohl Unterschiede, z. B. den der Grösse, der Gestalt, der Bewegung, der Farbe, des Tons n. s. w.; allein diese Unterschiede sind nur Besonderungen, aber keine Steigerungen oder Gradationen der Realität; denn dazu gehört eine Messbarkeit, die nur zwischen Gleichartigem möglich ist. Wie will man aber die Gestalt mit der Bewegung, den Ton mit der Farbe messen? Ist dies nnmöglich, so kann auch nicht eins das Mehr des andern sein; folglich giebt es in der Realität als solcher kein Mehr oder Weniger. Dies gilt auch für die nnendliche Realität. Das Mehr der Realität in der Substanz gegen die Accidenz entspringt aus der Verwechslung dieser Beziehungsform mit einem Seienden. Die Substanz hat nnr als Beziehungsform gegenüber ihren Accidenzen eine höhere Stellung, die aber durchaus nicht als ein reales Mehr gefasst werden, noch mit den Unterschieden im Seienden verglichen werden kann. Aehnliches gilt für das Höhere der Ursache in Verhältniss zur Wirkung; anch hier kann man von keinem Mehr in der Ursache sprechen.

[92]) Dieses freiwillig und doch untrüglich (*in-*

8. Wer das Schwerere oder Grössere bewirken kann, der kann auch das Geringere bewirken. [93])

9. Das Schaffen und Erhalten der Substanz ist grösser als das der Attribute und Eigenschaften der Substanz; aber das Schaffen eines Dinges ist nicht grösser als das Erhalten desselben, wie schon bemerkt worden ist. [94])

10. In der Vorstellung oder dem Begriffe jeder Sache ist das Sein enthalten, weil man etwas nur als seiend auffassen kann. In dem Begriffe einer beschränkten Sache ist dieses Sein als möglich oder zufällig enthalten, in dem Begriffe eines vollkommensten Wesens aber als nothwendig und vollkommen. [95]) [96])

---

fallibiter) Sichbestimmen des Willens ist bereits die Verbindung von Nothwendigkeit und Freiheit, wie sie später bei Spinoza hervortritt, welcher den Begriff der Freiheit bestimmter als eine Art der Nothwendigkeit definirt, d. h. als die Art, wo die wirkende Ursache keine äussere, sondern in dem Handelnden selbst ist (Spinoza, Ethik I. Defin. 7). Descartes hält dagegen noch an der Freiheit als Willkür fest.

[93]) Auch dieser Satz ist nur als Beziehungsform richtig; im Sein ist er nicht allgemein gültig; so kann ein Pfundgewicht kein Lothgewicht im Gleichgewicht erhalten, sondern nur ein anderes Pfundgewicht; so kann eine starke Hitze das Wasser nicht warm machen, wie schwache Hitze, sondern es verwandelt es in Dampf, wobei die Wärme latent wird. Man sieht, wie wenig innerhalb des Seienden mit solchen Sätzen fortzukommen ist.

[94]) Hier wird jeder Leser die Tautologie der leeren Beziehungen selbst bemerken.

[95]) Auch dieses Axiom bewegt sich in lauter Beziehungen. Indem das Sein nur als ein Mögliches gesetzt wird, ist ihm gerade seine reale Natnr genommen und es in eine Beziehung umgewandelt. —

[96]) Die sämmtlichen Axiome hier zeigen, dass dieser der Geometrie entlehnte Begriff sich nicht in analoger Weise auf die Philosophie übertragen lässt. Die Natur der besonderen Wissenschaften bringt es mit sich, dass sie von besonderen Voraussetzungen ohne weiteren Beweis ausgehen und diese als Axiome voranstellen können, wie

Erster Lehrsatz.

Das Dasein Gottes wird aus der blossen Betrachtung seiner Natur erkannt.

Beweis.

Es ist dasselbe, zu sagen, dass etwas in der Natur oder in dem Begriffe einer Sache enthalten ist, wie, dass dies von der Sache wahr ist (Defin. 9); nun ist das nothwendige Dasein in dem Begriff Gottes enthalten (Grundsatz 10); also ist der Satz von Gott wahr, dass das nothwendige Dasein in ihm ist, oder dass er besteht. Dies ist der Schluss, dessen schon oben bei der sechsten Einwendung gedacht worden, und seine Folgerung kann für Alle selbstverständlich sein, welche von Vorurtheilen frei sind, wie in der fünften Forderung gesagt worden. Da es indess nicht leicht ist, zu dieser vollen Klarheit zu gelangen, so wollen wir dasselbe in anderer Weise suchen.

Zweiter Lehrsatz.

Das Dasein Gottes wird daraus allein, dass seine Vorstellung in uns ist, rückwärts bewiesen.

Beweis.

Die gegenständliche Realität aller unserer Vorstellungen verlangt eine Ursache, in der diese Realität

---

die Geometrie es thut, und wie es auch in allen anderen Wissenschaften geschieht (Bd. I. 92). Allein es ist gerade das Wesen der höchsten oder allgemeinen Wissenschaft (Philosophie), diese Axiome der besonderen Wissenschaften zu untersuchen und ohne solche Voraussetzungen zu beginnen. Damit fallen von selbst die Axiome in der Philosophie. Es bleiben nur die Fundamentalsätze der Erkenntniss als die einzigen übrig, die man in diesem Sinne Axiome nennen könnte, weil kein Beweis für sie möglich ist. Indess sind dieser Fundamentalsätze in jeder guten Philosophie nur wenige; der Realismus hat deren nur zwei.

nicht blos gegenständlich, sondern formal oder überwiegend enthalten ist (nach Grundsatz 5). Nnn haben wir die Vorstellung von Gott (nach Defin. 2 und 8), und die Realität dieser Vorstellnng ist weder formal noch überwiegend in uns (nach Grundsatz 6) und kann anch nirgend anders als in Gott selbst enthalten sein (nach Defin. 8), folglich erfordert diese in uns befindliche Vorstellung Gottes Gott zu ihrer Ursache, und deshalb besteht Gott (nach Grundsatz 3).

Dritter Lehrsatz.

Das Dasein Gottes wird daraus bewiesen, dass wir, die wir diese Vorstellung haben, bestehen.

Beweis.

Wenn ich die Kraft hätte, mich selbst zu erhalten, so hätte ich nm so mehr auch die Kraft, mir die fehlenden Vollkommenheiten zu geben (nach Grundsatz 8 und 9); denn jene sind nur Attribute der Substanz. Nun bin ich zwar eine Substanz, aber ich habe nicht die Kraft, mir diese Vollkommenheiten zu geben; denn sonst würde ich sie haben (nach Grnndsatz 7); deshalb habe ich nicht die Kraft, mich selbst zu erhalten.

Ferner: Ich kann nicht bestehen, ohne dass ich nicht erhalten werde, so lange ich bestehe, sei es nun von mir selbst, wenn ich nämlich die Kraft dazu habe, oder von einem Anderen, der sie hat (nach Grundsatz 1 und 2). Nun bestehe ich aber, ohne dass ich die Kraft mich zu erhalten habe, wie bereits bewiesen ist; folglich werde ich von einem Anderen erhalten.

Ferner: Der, welcher mich erhält, hat in sich formal oder überwiegend Alles, was in mir ist (nach Grundsatz 4); in mir ist aber die Vorstellung vieler Vollkommenheiten, die mir abgehen, und zugleich die Vorstellnng Gottes (nach Defin. 2 und 8); folglich ist auch in Dem, der mich erhält, die Vorstellung derselben Vollkommenheiten.

Endlich: Dieser selbst kann keine Vorstellnng der Vollkommenheiten haben, die ihm fehlen, oder die er formal oder überwiegend nicht besitzt (Grundsatz 7); denn wenn er die Kraft mich zu erhalten hat, so würde er um

so mehr die Kraft haben, sie sich zu geben, wenn sie ihm fehlten (nach Grundsatz 8 und 9). Er hat aber die Vorstellnng aller Vollkommenheiten, die mir fehlen, und die nnr in Gott sein können, wie eben bewiesen worden ist; deshalb hat er sie formal oder überwiegend in sich und ist somit Gott. [97])

Zusatz.

Gott hat den Himmel und die Erde geschaffen und Alles, was darin ist; er kann überdem Alles, was wir klar einsehen, so bewirken, wie wir es einsehen.

Beweis.

Dieses Alles folgt offenbar aus dem vorgehenden Lehrsatz. Denn das Dasein Gottes ist darin damit bewiesen,

---

[97]) Die materielle Richtigkeit dieser drei Beweise ist bereits in dem Werke selbst geprüft worden. Hier ist nnr die geometrische Behandlung von Interesse, nnd da zeigt sich anch hier, dass diese Methode nicht anf die Philosophie übertragbar ist. Indem durch diese Methode die Beweise in streng logische Schlussformen gebracht werden, sinken diese Beweise zu einer langweiligen und ermüdenden Wiederholung der vorher aufgestellten Axiome und Definitionen herab; es ist ein blosses Herumdrehen in Identischem, was man auch bei Spinoza sehr peinlich empfindet. Wenn in der Geometrie dies trotz ihrer Methode nicht empfunden wird, so kommt es daher, dass die Hanptsache, nämlich die Erkenntniss, dass eine allgemeinere Gestalt in einer konkreten Gestaltung enthalten ist, und deshalb, was in jener gilt, auch in dieser gelten muss, erst durch die Hülfskonstrnktion dargelegt wird. Diese Hülfskonstruktionen sind das allein Interessante in den geometrischen Beweisen, anf denen auch allein der Fortschritt der Erkenntniss beruht, während das Uebrige, der formale logische Schluss, sich nur in selbstverständlichen Identitäten bewegt. Diese Hülfskonstrnktionen sind nun

dass Jemand bestehen muss, in dem formal oder überwiegend alle Vollkommenheiten sind, deren Vorstellung in uns ist. Nun ist in uns die Vorstellung einer solchen Macht, dass von derem Inhaber allein Himmel und Erde u. s. w. geschaffen sind, und alles Andere, was ich als möglich vorstelle, bewirkt werden kann. Deshalb ist mit dem Dasein Gottes auch dies Alles von ihm bewiesen.

---

in der Philosophie nicht anwendbar; die Frage, ob ein Allgemeines in einem Besonderen enthalten ist, und deshalb die Gesetze jenes auch für dieses gelten, kann hier nicht so angenscheinlich dnrch Verzeichnnng dargelegt werden, da die Gegenstände der Philosophie nicht blos die Gestalt sind. Diese Frage bleibt zwar anch in der Philosophie die, welche die Erweiterung der Erkenntniss vermittelt; allein sie bedarf der Beobachtung, der Versnche, nnd innerhalb des Ethischen nnd Seelischen der Lebenserfahrungen, der Selbstwahrnehmnng und des trennenden und beziehenden Denkens, weil der Gegenstand nicht dnrch eine einfache Verzeichnung auf der Tafel vollständig wahrnehmbar gemacht werden kann. Deshalb bedarf der Philosoph so sehr der Kenntniss des Einzelnen und aller besonderen Wissenschaften, weil nur diese ihm das nöthige Material zu diesen Subsumtionen gewähren (Bd. I. 96).

Indem man unternimmt, den Inhalt der Philosophie in geometrischer Weise darznstellen, nnd doch die Hauptsache, die anschanliche Nachweisung des Allgemeinen in dem Concreten durch Hülfskonstruktionen hier nicht möglich ist, kann natürlich, wie sich hier zeigt, nnr ein leerer Formalismus herauskommen, bei dem die Hauptsache in die Definitionen und Axiome verlegt werden muss, und die noch nöthige Darlegung der Snbsumtionen übergangen oder erschlichen wird.

Dies sind die wahren Gründe, weshalb die Philosophie sich nicht geometrisch behandeln lässt. Kant hat hier nnr erst annähernd das Rechte getroffen, das Weitere ist in den Erlänterungen zu seiner Kritik der reinen Vernunft ausgeführt (Bd. III. S. 91 u. f.), und noch ansführlicher in dem Vorwort zn Spinoza's Begründung der Prinzipien der Philosophie des Descartes. (Bd. 41. XI n. f.)

Vierter Lehrsatz.

Die Seele und der Körper sind wirklich unterschieden.

Beweis.

Alles, was wir klar vorstellen, kann von Gott so, wie wir es vorstellen, bewirkt werden (nach dem vorgehenden Zusatz). Nun haben wir eine klare Vorstellung von der Seele, d. h. von einer denkenden Substanz ohne Körper, d. h. ohne eine ausgedehnte Substanz (nach Forderung 2), und ebenso von dem Körper ohne Seele (wie alle leicht einräumen); deshalb kann wenigstens durch Gottes Macht die Seele ohne Körper bestehen, und der Körper ohne Seele.

Nun sind aber Substanzen, die eine ohne die andere sein können, wirklich verschieden (nach Defin. 10). Die Seele und der Körper sind Substanzen (nach Defin. 5, 6 und 7), welche die eine ohne die andere sein können (wie oben bewiesen worden ist); deshalb sind die Seele und ihr Körper wirklich verschieden.

Man bemerke, dass ich hier die Macht Gottes als Mittel benutzt habe, aber nicht deshalb, weil es einer ausserordentlichen Kraft bedürfte, um die Seele von ihrem Körper zu trennen, sondern weil hier in dem Vorgehenden nur von Gott gehandelt worden ist, und ich daher nichts Anderes hatte, was ich benutzen konnte. Auch ist es, um zwei Gegenstände als verschieden zu erkennen, gleichgültig, von welcher Macht sie getrennt werden. [98])

Ende.

---

[98]) Das, was in Erl. 97 über die ersten drei Lehrsätze gesagt worden, ist hier zu wiederholen. Auch diese Sätze zeigen das völlig Leere, nur in dem Identischen sich Drehende dieser Beweise, wie es die Natur jeder logischen Schlussfolgerung mit sich bringt (Bd. I. 46). Gerade das einzige Interessante, die Begründung der Subsumtion, ist durch diese gewaltsam eingedrängte geometrische Form verhüllt oder ganz übergangen, und so zeigt sich diese geometrische Methode in der Philosophie

nicht blos als nutzlos, sondern sogar als schädlich. Das Beispiel von Spinoza ist deshalb mit Recht von den Späteren nicht nachgeahmt worden. Nur so lange die Geister noch in den scholastischen Begriffen befangen waren und den Unterschied der Beziehungsformen von den Begriffen des Seienden verkannten, konnte eine Täuschung über die Wirksamkeit der geometrischen Methode innerhalb der Philosophie entstehen, und die Nutzlosigkeit der hier von Descartes gelieferten Probe hätte schon Spinoza über den Werth dieser Methode für die Philosophie belehren sollen.

Ende.

Druck von Bockwitz & Webel in Leipzig.

Mar. 10